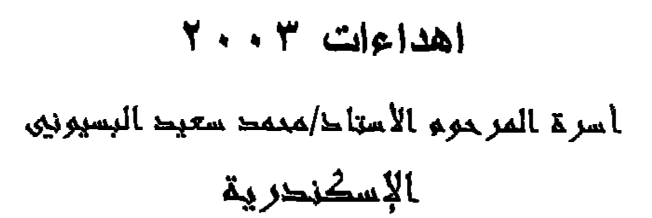


اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

الثابت والمتحول

بحث في الإبداع والإتباع عند العرب



ادونيس

الثابت والمتحول

بحث في الإبداع والإتباع عند العرب

الجزء الأول

١ - الأصول



دار الساقي

الطبعة السابعة ١٩٩٤

ISBN 1 85516 801 4

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب : ١١٣/٥٣٤٢ بيروت - لبنان
هاتف : ٣٤٧٤٤٢ (٠١) : فاكس : ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office : 26 Westbourne Grove, London W2 5RH, Tel: 071-221 9347 ; Fax : 071-229 7492

للمؤلف

مجموعات شعرية

قصائد أولى، ١٩٥٧.
أوراق في الرِّيح، ١٩٥٨.
أغاني مهيار الدمشقي، ١٩٦١.
كتاب التحوُّلات والهجرة مع أقاليم النَّهار واللَّيل، ١٩٦٥.
المسرح والمرايا، ١٩٦٨.
هذا هو اسمي، ١٩٧١.
مفرد بصيغة الجمع، ١٩٧٥.
المطابقات والأوائل، ١٩٨٠.
شهوة تتقدَّم في خرائط المادّة، ١٩٨٧.
احتفاءً بالأشياء الواضحة الغامضة، ١٩٨٨.
أبجديّة ثانية، ١٩٩٤.

دراسات

مقدمّة للشِّعر العربي، ١٩٧١.
زمن الشِّعر، ١٩٧٢.

فاتحة لنهايات القرن، ١٩٨٠.
سياسة الشعر، ١٩٨٥.
الشعرية العربية، ١٩٨٥.
كلام البدايات، ١٩٨٩.
الصوفية والسوريالية، ١٩٩٢.
ها أنت أيها الوقت، ١٩٩٣.
النظام والكلام، ١٩٩٣.
النصّ القرآني وآفاق الكتابة، ١٩٩٣.

مختارات

ديوان الشِّعر العربي (ثلاثة أجزاء، مقدّمة) ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨.
مختارات من شعر السِّياب (مع مقدّمة).
مختارات من شعر يوسف الخال (مع مقدّمة)، ١٩٦٢.
مختارات من شعر شوقي (مع مقدّمة)، ١٩٨٢.
مختارات من شعر الرّصافي (مع مقدّمة)، ١٩٨٢.
مختارات من الكواكبي (مع مقدّمة)، ١٩٨٢.
مختارات من محمد عبده (مع مقدّمة)، ١٩٨٣.
مختارات من محمد رشيد رضا (مع مقدّمة)، ١٩٨٣.
مختارات من شعر الزهاوي (مع مقدّمة)، ١٩٨٣.
(الكتب الستّة والأخيرة اختيرت وقُدِّم لها، بالتَّعاون مع خالدة سعيد).

ترجمات

الأعمال المسرحيّة الكاملة لجورج شحادة، ١٩٧٥.

الأعمال الشعريّة الكاملة لسان ـ جون بيرس، ١٩٧٦.

الأعمال الشعريّة الكاملة لإيف بونفوا، ١٩٨٦.

مسرحيّة فيدر لراسين، ١٩٧٥.

الشّقيقان العدوّان لراسين، ١٩٧٥.



الثابت والمتحول

بحث في الإبداع والإتباع عند العرب

طبعة جديدة منقّحة ومزيدة



الإهداء

إلى بولس نويّا
رمزاً
للخروج «من حدّ المملوكية إلى حد الحرية».

بيروت في ١ تشرين الثاني ١٩٧٣

أدونيس

إشارة

هـذا البحث هو، في أسـاسه، رسـالة قُـدمت إلى معهـد الآداب الشرقيـة في جـامعـة القـديس يوسف ببـيروت، لنيل شهـادة الدكتـوراه في الأدب العربي. وقـد أشرف عليهـا الدكتور الأب بـولس نويـا اليسوعي، وشـارك في مناقشتهـا، بالإضـافة إليـه، الأساتـذة: الدكتور سعيد البستاني، الدكتور عبد الله الدائم، الـدكتور أنـطون غطاس كـرم. وكانت نتيجة المناقشة أن منح صاحب الرسالة شهادة دكتوراه دولة في الأدب العربي بمرتبة الشرف الأولى، بالإجماع.

ويسرني أن أشكـر الأساتـذة الذين نـاقشوا هـذه الرسـالة، وبخـاصـة، لما أبـدوه من الملاحظات النقدية التي أفدت منها كثيراً، وأن أخص بالذكر أستـاذي المشرف الذي رافق الرسالة بعلمه الكبير المقترن بالتواضع الكبير، وبإبداعه الكبير المقـترن هو أيضـاً بالصمت الكبير.

مقدمة الطبعة الجديدة

- ١ -

أُعرّف الثابت، في إطار الثقافة العربية، بأنه الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فَهْماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية[1].

وأُعرّف المتحول بأنه، إما الفكر الذي ينهض، هو أيضاً، على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدّده،

(١) ربما أكرر هنا. لكنه تكرار ضروري، خصوصاً في ضوء الالتباس الذي لا يزال يواجه بعضاً من قراء هذا الكتاب. وهو التباس يؤدي إلى فهم خاطىء كلياً.
أقول، مثلاً: يبدو الإنسان، في منظور الثقافة السائدة، كأنه لا يعيش إلا في الماضي. أو تبدو الخمرة، في هذا المنظور الصوفي، كأنها الله فيشرح هؤلاء كلامي، قائلين: يرى أدونيس أن الإنسان العربي لا يعيش إلا في الماضي، ويرى أن الخمرة هي الله. ثم «يستنتجون» أن أدونيس ضد الإنسان العربي، والثقافة العربية، وأنه، إلى ذلك، ملحد كافر.. الخ..
وآراء هؤلاء في الكتاب هي كلها من هذا القبيل، ومن هذا المستوى. فهم، بدئياً، يشوّهون ما أقوله، إما عن قصد سيىء، وإما عن جهل بائس. بل يبدو أنهم لم يقرأوا حتى عنوان الكتاب الذي لا يتحدث في الثقافة العربية والعقلية العربية، عن الثبات وحده، كما يزعمون، بل عن التحول أيضاً، ولا عن الاتباع وحده، بل عن الإبداع أيضاً. ومن هنا، لا يقدمون أية مادة للنقاش معهم أو للرد عليهم.

وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا على النقل.

لكن، تاريخياً، لم يكن الثابت ثابتاً دائماً، ولم يكن المتحول متحولاً دائماً. وبعضه لم يكن متحولاً في ذاته بقدر ما كان متحولاً بوصفه معارضاً، بشكل أو بآخر، وخارج السلطة، بشكل أو بآخر.

أضيف إلى ذلك أن هذا التعريف ليس تقويماً، وإنما هو وصف، وأن لفظي الثابت والمتحول ليسا إلا مصطلحين إجرائيين رأيت أنهما يتيحان إمكانية التعرف، بشكل أكثر دقة وموضوعية، على حركة الثقافة العربية ـ الإسلامية.

ـ ٢ ـ

في أساس الإشكال المعرفي العربي أن الاتجاه الذي قال بالثابت النصي على المستوى الديني، قاس الأدب والشعر والفكر، بعامة، على الدين. وبما أنه، لأسباب تاريخية، كان يمثل رأي السلطة، فإن الثقافة التي سادت كانت ثقافة السلطة ـ أي أنها كانت ثقافة الثابت. هكذا حدث في الممارسة تمفصل بين الديني السياسي، من جهة، والثقافي من جهة ثانية. وتحولت المعرفة الدينية الخاصة الى معيارية معرفية عامة.

ـ ٣ ـ

هناك آراء كثيرة، توضح الثبات ودلالته، أختار منها ثلاثة أجدها الأكثر إفصاحاً وتمثيلاً. الأول للطبري، والثاني لابن حزم، والثالث لابن تيمية. ويمكن وصف هذه الآراء الثلاثة بأنها خلاصة لما هو سائد في النظرة إلى الثبات.

يحدد الطبري المعرفة بتحديده التأويل ومجاله. يقول: «تأويل جميع آي القرآن على أوجه ثلاثة:

١ ـ أحدها لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله بعلمه، وحجب علمه عن جميع خلقه (الروح، المصير.. الخ)،

٢ ـ والوجه الثاني ما خص الله بعلم تأويله نبيه ﷺ، دون سائر أمته (وهذا مما يحتاج إليه الناس، لكن لا سبيل إليه إلا ببيان الرسول)،

٣ ـ والثالث منها ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا توَصُّل إلى علم ذلك، إلا من قبلهم».

هكذا نرى أن للمعرفة مبادىء وقواعد، وأن ثمة أشخاصاً اختصوا بها، هم وحدهم، ولا بد لغيرهم من أن يأخذوا أو ينقلوا المعرفة عنهم. لذلك حين نسأل: من المؤوِّل (العارف) الأحق بإصابة الحق في تأويل (معرفة) ما يمكن تأويله، فإن الطبري يجيبنا:

١ ـ هو «الأوضح حجة في ما تأوَّل وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله ﷺ، دون سائر أمته، من أخبار ثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض، أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته»،

٢ ـ وهو «الأوضح برهاناً في ما ترجم وبيّن من ذلك، مما كان مدركاً علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة».

٣ ـ وهو «الأكثر تطابقاً في ما تأول وفسر مع أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين، وعلماء الأمة»،

«وما كان من تـأويل آي القـرآن الكريم الـذي لا يدرك علمـه إلا بنص بيان رسول الله ﷺ، أو بنصبه الدلالـة عليه، فغـير جائـز لأحد القيل فيه برأيه، وإن أصاب الحق فيه، فمخطىء في ما كـان من فعله بقيله فيه برأيـه، لأن إصابتـه ليست إصابـة موقن أنـه محق، وإنما هي إصابة خارصٍ وظانّ. والقائل في دين الله بالظن، قـائل عـلى الله ما لم يعلم». وهذا ما ينص عليه الحديث المـأثور: «من قـال بالقـرآن برأيـه فأصاب، فقد أخطأ». (الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القـرآن: ١/ ٣٥، ٤٥).

إن كلام الطبري واضح لا يحتاج إلى تـأويل. فـالمعرفـة هي بالنص والخبر، وليست بالرأي. وسبيلها الصحيح هو الكتاب والسنة والآثار. هكـذا نرى أن بنيـة المعرفـة في الإسلام، بحسب الـطبري، هي بنيـة نبوية نقلية، وليست بنية بحث وتساؤل عقليين. ونرى، تبعاً لذلك أن المعرفة، خارج النقل، إنما هي ابتداع وضلال.

وإذا أدركنا اتساع ما يؤسس له الدين في المجتمع العـربي وتنوعـه، وما يتأسس عليه، وأدركنا أن الدين هو دين أمـة، وأن المعرفـة بالتـالي هي معرفة أمة، ندرك سر «النهي عن الفرقة»، وسر «لـزوم الجماعـة»، فهما يعنيان: لا فرقة فكرية، أو معرفية، بل لزوم المعرفة المجمع عليها بـالنقل. وهمـا يعنيان أن لـلأمة الـواحدة حقيقـة واحدة، أي معـرفـة واحدة، وثقافـة واحدة. أو، بعبـارة ثانيـة: إن تجانس الجـماعة دينيـاً، يقتضي تجانسها الفكري - المعرفي. وفي هـذا أيضاً نجـد ما يـوضح لنـا الـوحدة العضـوية، بحسب رأي الـطبري، بين الـديني والسياسي، أو بين سلطة النص ونص السلطة.

ـ ٤ ـ

يُعرّف ابن حزم الأندلسي النص بقوله: «هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة، مبيناً لأحكام الأشياء ومراتبها ـ وهو الظاهر، وهو ما يقتضيه اللفظ في اللغة المنطوق بها» (رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، الجزء الرابع، ص ٤١٥). وابن حزم يعطي هنا لنصية المعرفة والحقيقة، ولخاصيتها المرجعية المطلقة، بُعدها القاطع، برفضه تقليد الآراء كلها، حتى تلك التي قال بها الصحابة والتابعون، وبتوكيده على أن التنازع في شيء يجب أن يرد إلى الله والرسول، بدليل الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ (النساء: ٥٩).

وإذا كان يرفض تقليد آراء الصحابة والتابعين، فمن الطبيعي أن يرفض تقليد آراء الفقهاء. وهو يقول، موضحاً موقفه، إن تقليد الآراء لم يكن في عهد الصحابة، ولا عهد التابعين. فالتقليد بدعة حدثت «في القرن الرابع المذموم على لسان الرسول» ولا «سبيل الى وجود رجل في القرون الثلاثة المتقدمة، قلّد صاحباً أو تابعاً أو إماماً أخذ عنه في جميع قوله، فأخذه كما هو، وتديّن به، وأفتى به الناس» (المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ١٦٦ ـ ١٦٧).

ويقول ابن تيمية: «والبدع مشتقة من الكفر»، فمن يعارض الكتاب والسنة بالعقل، فإن قوله يكون مشتقاً من «أقوال هؤلاء الضّلال». وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك، إنما يبنون أمرهم في ذلك على

أقوال مشتبهة، مجملة، تحتمل معاني متعددة، يكون ما فيها من الاشتباه، لفظاً ومعنى، يوجب تناولها لحق وباطل، فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل، لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل، لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء (. . .) وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع».

لهذا ليست البدعة في مجرد الحدوث، سواء كان الحدوث لفظاً أو شيئاً، وإنما هي في فساد المعنى الذي يشتمل عليه الحدوث. فعلم الكلام، مثلاً، لم يذمه الأئمة «لحدوث ألفاظه» بل ذموه «لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة (. . .) وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً، ذلك أن المعاني «الصحيحة ثابتة فيهما»[1].

تمثل هذه الآراء، كما أشرت، الثابت النظري الديني الذي يتخذ من نفسه معياراً للمعرفة العامة، بحيث أن ما يخالفه، في أي ميدان معرفي، يوصف «بفساد المعنى» كما يعبّر ابن تيمية. وقد أصبح هذا الثابت النظري نصاً ثانياً حل محل النص الأول ـ نص الوحي، بحيث يتعذر اليوم أن نتجاوزه ـ لكي نقرأ قراءتنا الخاصة، ونكتب نصنا الحديث الخاص، بدءاً من النص الأول.

ـ ٥ ـ

اليوم، تنطلق الحداثة، وهي امتداد لما سميته بالتحول من افتراض نقص أو غياب معرفي في الماضي، ويعوض عن هذا النقص أو هذا

---

(١) درء تعارض العقا[illegible] ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧١، الجز[illegible]، ص ١٩١، ٢٠٩، ٢٣٢.

الغياب إما بنقل ما لفكر ما أو معرفة ما، من هذه اللغة الأجنبية أو تلك، وإما بالابتكار والإبداع. والحداثة هي إذن قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول، من جهة، وقبول بلانهائية المعرفة، من جهة ثانية.

وتنطلق السلفية وهي امتداد لما سميته بالثبات من افتراض الكمال في المعرفة بالنص والنقل، بحيث لا يعود للحداثة معنى في لغة حققت إبداعها الأكمل الذي لا يمكن تجاوزه. ولهذا تنتفي الحاجة إلى الفكر الآخر وإلى الابتداع معاً. وما يحتاج إليه المجتمع هو إذن، بحسب هذه النظرة، جعل الماضي حاضراً باستمرار.

هذان تصوران ينفي أحدهما الآخر. يصدر أحدهما عن تماهي الهوية أبداً ـ في الحاضر والمستقبل بالمعرفة القديمة، الماضية، واللغة التي أفصحت عنها. ويصدر الآخر عن نفي هذا التماهي.

إن في هذا ما يكشف عن المأزق في الواقع الفكري العربي السائد، وأوجزه كما يلي:

١ ـ لا تقاس المعرفة النصيّة بأي معيار من خارجها، ولا تقدم خارج هذه المعرفة.

٢ ـ لا تقاس اللغة العربية وإبداعيتها، الشعرية خصوصاً، بأي معيار من خارجها.

وهذان المبدآن معياران ـ نصيان، يشددان: ١ ـ على المرجعية. ٢ ـ على أن الحقيقة ليست في العالم أو الإنسان أو الطبيعة، بل في النص. ٣ ـ على فهم الواقع وفقاً للنص. ٤ ـ على اللاتساؤل، أي على الفكر الإيماني التبشيري ـ العملي الأخلاقي. ٥ ـ على أن النهضة عودة

للنص ـ الأصل. ٦ ـ على أن الحقيقة داخل السلطة بوصفها حارسة للنص، وعلى أنها (أي الحقيقة) واحدة: فلا تعدد، ولا اختلاف.

إن الموقف اليوم من هذين المعيارين يحدد الموقف من التقدم، ومن الحداثة بشكل عام، لا بالقياس إلى الغرب، بل بالقياس أولاً إلينا، نحن أنفسنا، ضمن تاريخنا. وهما معياران يتناقضان مع مبادىء الحداثة كما أفهمها ـ في الإطار الثقافي العربي ـ الإسلامي، وأوجز هذه المبادىء في ثلاثة:

١ ـ مبدأ الحرية الإبداعية، دون أي قيد.

٢ ـ مبدأ لانهائية المعرفة، ولانهائية الكشف.

٣ ـ مبدأ التغاير والاختلاف والتعدد.

ـ ٦ ـ

هل يمكن نص أن يستنفد الوجود، فيحيط به إحاطة كلية، ويقوله كما هو، في ماهيته وتماميته، بحيث يتحقق العلم الكلي، علم الوجود بما وهو وجود؟ الجواب، دينياً، عن هذا السؤال، هو بالإيجاب.

هنا تكمن الإشكالية التي تولدها العقيدة المطلقة، غيبية كانت أم دنيوية ـ العقيدة التي تطرح نفسها على أنها معرفة كاملة بالأشياء ونهائية، أو تقول، بتعبير آخر، إن تسميتها الأشياء هي حقيقة هذه الأشياء، وإن كل تسمية أخرى باطلة، فهي الحق والحقيقة، وما عداها خطأ وضلال.

وفي هذا الضوء، تتجلى لنا دلالة التوكيد على أولية النص، في المعرفة الإسلامية، خصوصاً، والمعرفة الدينية أو العقدية، عموماً.

ويكشف هذا الموقف، من الناحية الإسلامية، عن أن الدين، بما هو وحي، أي بما هو كلام الله، ليس له ماض ـ أي أنه مما وراء الزمان، فلا تنطبق عليه مقولة التغير أو النقص. فالأساس هو الوحي ـ النص (اللوح المحفوظ)، وهذا النص حضور دائم وكامل. والعلاقة به هي دخول في هذا الحضور، بشكل مباشر، لا بوساطة. ومن هنا رفض التقليد. وهو رفض يضمر آخر: رفض التجديد. فالنص كامل أبداً ـ جديد أبداً. فلا تقليد ولا تجديد ـ بل سطوع مستمر للنص في كامل حضوره وبهائه.

ـ ٧ ـ

في هذا المنظور، نفهم كيف أن التطور في المعرفة الدينية، إن صح التكلم على التطور، إنما هو تحرك في النور الأصلي الشامل ـ نور النص، أي أنه انتقال متدرج في هذا النور. وعلاقة المسلم بهذا النص (اللغة) ليست علاقة حاضر بماض: ليست علاقة تاريخية، وإنما هي علاقة الإنسان بذاته، وبما فطر عليه، وجودياً. هكذا، ليس النص ـ الوحي تراثاً وراء المسلم، أو ماضياً، وإنما هو حضور مطلق. وليس التاريخ، تبعاً لذلك، حركة تنتقل من الحسن إلى الأحسن، أو من النقص إلى الاكتمال، ذلك أن الأكمل ـ الأحسن إنما هو الأصل المؤسس ـ العهد النبوي الأول، وكل انحراف عنه إنما هو انحدار وهبوط. التاريخ، بحسب هذه النظرة، هو الأصل نفسه في توجهه وإشعاعه. هو تواصل الابتداء. هو الحضور المستمر للأصل. وكما أن الأصل وحدة، فإن التاريخ هو كذلك وحدة. التاريخ حضور موحد في وحدة الأصل، يبدو فيه الوحي (النص ـ اللغة) أنه فجر الفكر الإسلامي ـ العربي ومهده. وهو فجر تجلى في ضوئه الوجود كله ـ دنيا وآخرة.

- ٨ -

ميّزت (هنا أيضاً أجد التكرار ضرورياً) في كل ما كتبته عن الماضي الثقافي العربي بين مستويين: ما كان سائداً ومقبولاً دون أن يثير أي إشكال أساسي، من جهة، وما كان مكبوتاً أو مقموعاً، بسبب الإشكال الذي يثيره، من جهة ثانية.

كانت الثقافة في المستوى الأول هي ثقافة النظام السائد، أي الثقافة التي تقوم، شأن النظام، على دعوى التمسك بالأصول، والمحافظة على القيم الموروثة، كما هي، أو كما نقلها الخلف عن السلف.

وكانت الثقافة، في المستوى الثاني، مجموع النتاج الذي كتب، استناداً إلى نظرة أوّلت الأصول، ، بشكل مغاير، وأعادت النظر في القيم الموروثة، انطلاقاً من هذا التأويل، فتجاوزت بعضها، وفهمت بعضها فهماً مختلفاً.

كانت الثقافة الأولى، بحسب دعواها هي نفسها، نصية، أصولية، مرجعية. أما الثانية، فكانت، في معظمها، بحسب دعوى الأولى كذلك «محدثة» ـ أي أنها كانت «تجديدية»، كما نعبّر، اليوم. ومن هنا قمعها النظام السياسي ـ الثقافي السائد، أو أهملها وهمّشها. وبعضها أبيد كلياً ـ بحيث لم تصل إلينا منه إلا نتف أوردها المؤلفون في مؤلفاتهم التي خصصوها لنقدها والرد عليها، كنتاج الحركة القرمطية، ونتاج الحركة الإلحادية، تمثيلاً لا حصراً.

حين أشدد الآن على الكشف عما قمع وكبت، وعلى دراسته، فإنني أشدد على جوانب من ثقافتنا الماضية يمكن أن تضيء لنا دراستها، حيويتها وتنوعها وتعددية النظر فيها، وتساعد في محو الصورة التي قدمت لنا بها، عبر النظام السائد: الواحدية، الاستعادية، التكرارية.

ولست أعني بذلك أن نعود إلى الماضي، بل أعني أن نعيد تقويم هذا الماضي، جذرياً وكلياً. إنني أدعو، بتعبير آخر إلى استبصار في حركية التاريخ الثقافي العربي، يكشف عن تنوعها وتعددها. ولست أقصد في عملي هذا أن أبشر بالكتابة على غرار المكبوت المقموع، فكراً وشعراً، أو أن أقول إنه يمثل نماذج ريادية للحداثة، أو للإبداع، أو أن أدين ما كان سائداً، وإنما أقصد أن نستوعب موروثنا الثقافي، بجوانبه كلها، ونتمثله، تحليلاً ونقداً، بنظرة جديدة.

أضيف إلى هذا التمييز أنني لم أحاول في «الثابت والمتحول» أن أتبنى السهولة الشائعة: تفسير البنية الفوقية في المجتمع الإسلامي - العربي الأول، بأنها انعكاس لبنيته التحتية، وهو مما أخذه عليّ بعض النقاد. فهذا تفسير من خارج، وهو إسقاط. ثم إنه لا يصح إلا إذا كان الوحي والشريعة يعاشان بوصفهما شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي يتطابق مع قوى الانتاج في العصر الإسلامي الأول، ومع علاقات الانتاج، وتوزيع العمل... الخ. والحال أن ذلك يناقض الواقع، فالوحي والشريعة قائمان في المجتمع الإسلامي - العربي، على أنهما وحي من الله، وهما يُمارسان بوصفهما وحياً، تُستمد منهما معايير التفكير والأخلاق والقيم. وقد قامت هوية المجتمع الإسلامي العربي الأول، وثقافته على هذا الوحي. ولا يغيّر من هذه الحقيقة شيئاً أن ننكر الوحي أو أن نرفضه. فالثقافة في المجتمع الإسلامي الأول لم تكن تعد، في جوهرها وأهم خصائصها، اكتساباً، أي أنها لم تكن نتيجة للتفاعل بين النشاط العقلي وحركة الواقع - بقدر ما كانت مجموعة معتقدات مصدرها الوحي. ولهذا لم تكن ممارستها اختبارية - نقدية، وإنما كانت تقريراً وإثباتاً لما أوحي. ثم إن المجتمع لم يكن قد وصل إلى درجة كافية من التعقيد في نمط إنتاج علاقاته، ولم تكن الطبقات

فيه متمايزة على مستوى الوعي الطبقي، ولم يكن الفصل بين المنتجين ووسائل إنتاجهم واضحاً.

ومن هنا رأيت أنه لا يمكن فهم هذه الثقافة إلا بتحليلها من داخل، بأدواتها ذاتها. وإنها لمفارقة أن نكون الآن في لحظة تاريخية تبدو فيها هذه الثقافة، على الرغم من جميع التحولات في «البنية التحتية»، منذ أربعة عشر قرناً، كأنها مسرح يعيد فيه التاريخ نفسه، لكن لغاية واحدة: تحيين عصر النبوة وثقافة الوحي، أي البنية الفوقية ذاتها. وهي مفارقة تؤكد ما ذهبت إليه.

ـ ٩ ـ

تفترض مسألة العودة إلى النص أو إلى الأصل في الشرق العربي ـ الإسلامي، تمييزاً أولياً بين نوعين من قراءته:

أ ـ هناك من يقرأ النص ـ الأصل بطريقة يعمل بها على تحويله إلى عنصر نضال وتحرير. وربما كان هذا أمراً إيجابياً في ظروف تاريخية معينة وحالات معينة، عندما تندرج هذه القراءة في إطار الاستقلال الذاتي ـ الثقافي، وتوضيح الهوية، والتحرر، على الأخص من جميع أشكال الهيمنة الخارجية.

ب ـ وهناك من يقرأ النص ـ الأصل قراءة التصاق بحرفيته، وتفسير للتاريخ والحياة، للحاضر والمستقبل في أفق هذا الالتصاق، وبناء أنظمة وقيم وثقافات بمقتضى هذا كله.

وهذه القراءة الثانية تطرح إشكالات كثيرة. لكن علينا أن نحاول فهمها فهماً صحيحاً يكشف عن بواعثها الذاتية والموضوعية، وذلك من

أجل أن نحسن الحوار معها، أو أن نحسن مناهضتها.

يمكن، في الحالين، أن نصف قراءة النص الديني السائدة بأنها قراءة إيديولوجية، وهي، في ذلك، تحوله إلى مكان للصراع، أي أنها تحوله إلى نص سياسي:

أ ـ تقتضي القراءة الإيديولوجية العمل للفوز بالسلطة، من أجل تعميم «حقائقها» (حقائق القراءة).

ب ـ تصبح المعرفة سلطة، والسلطة معرفة: تتماهى الحقيقة مع القوة.

ج ـ هذه القراءة الإيديولوجية ـ السياسية، تثير، بالضرورة، قراءة أو قراءات أخرى.

د ـ يصبح النص الديني مكاناً لحرب القراءات (التأويلات)، أعني مكاناً لحرب السلطات، من حيث أن القراءة الإيديولوجية تحوله إلى وسيلة للتغلب والسيطرة.

هـ ـ يسوّغ العنف بوصفه جزءاً من هذه القراءات ـ السلطات، وبوصف كل من هذه، أنها تمثل الحق، وتتطابق مع الإرادة الإلهية، ومن حيث أنها تبعاً لذلك، تفسر كل تعارض معها على أنه تعارض مع الحق.

و ـ توصلنا هذه القراءات المتصارعة إلى عالم مغلق تتحرك فيه «عقائد» أو «مذاهب» كل منها عالم مغلق بدوره.

ز ـ وبما أن قراءة النص الديني الإسلامي دينية ـ دنيوية بحسب

الفهم السائد، ندرك كيف يتبادل المقدس والدنيوي موقعيهما، وكيف يصبح العنف نفسه، في بعض الحالات، دينياً أو مقدساً.

ـ ١٠ ـ

يتطرف بعض أصحاب هذه القراءات إلى درجة القول بنوع من العرقية المركزية، تقابل النزعة العرقية المركزية الغربية. ففي أطروحاتهم ما يشير إلى القول إن «الأمة» (الإسلامية) مركز العالم، بوصفها تحمل خاتمة الرسالات الإلهية وأكملها، وما عداها يمثل الخطأ، ولا بد من هديها إلى «الصراط المستقيم». وبهذا المعنى يرفض هؤلاء المتطرفون «حقائق» الآخر كلها ـ أي كل ما يزعم الآخرون (غير المسلمين) أنه الصحيح وأنه الحق.

هنا، تتطابق «الهوية الإسلامية» مع «الانكفاء على الذات». ومفهوم الهوية هنا «وحداني»، بالمعنى اللاهوتي، ومثالي بالمعنى الفلسفي. وطابعها الأساسي السلب أو الرفض. إنها هوية الفصل: تفصل الثقافة الاسلامية عن غيرها من الثقافات، لكنها لا تطرح أية فكرة عميقة حول الوصل: كيف تتصل هذه الثقافة بغيرها؟

هكذا يرى أصحاب هذه القراءة المغالية نوعاً من التطابق الكامل بين الوحي الإلهي، كما يؤولونه، والهوية الإنسانية للمجتمع الذي يؤمن بهذا الوحي.

الهوية هنا، مرة ثانية، جوهرية، خالدة، ثابتة ـ كمثل الوحي في جوهريته وثباته وخلوده.

توهم الهوية القائمة كلياً على الفصل، بالاستمرارية، والديمومة، واللاتغير. توهم، تبعاً لذلك، بالتماسك والوحدة، والتميز من الهويات الأخرى.

غير أن الهوية ليست مجرد الوعي، وإنما هي أيضاً اللاوعي. ليست

المعلن وحده، وإنما هي كذلك المكبوت. ليست المتحقق وحده، وإنما هي كذلك المشروع ـ الأخذ في التحقق (أو الفشل). وليست المتواصل وحده، بل المتقطع أيضاً.

هناك إذاً، انشقاق في صميم تلك «الوحدة» المتوهمة. إن «الأنا» ليست وحدة، إلا ظاهرياً. إنها، عُمْقِيًّا، تمزق وانشقاق. «الآخر» نفسه «مقيم» (سلباً أو إيجاباً) في قرارة «الأنا». لهذا لا فصل دون وصل: لا «أنا» دون «الآخر». الهوية، الحية، البصيرة (أو غير العمياء، كما يعبّر عبد الكبير الخطيبي) هي في هذا التوتر العلائقي الخصب، الملتبس، بين الأنا والآخر. دون ذلك تكون الهوية هوية الحجر والشيء، لا هوية الإنسان والوعي. لا تأتي الهوية من «الداخل» وحده، ولا من «الخارج» وحده: إنها في هذا التفاعل المتحرك أبداً.

لهذا يمكن القول إن الهوية ليست في ما يثبت بل في ما يتغيّر. أو يمكن القول، بتعبير آخر، الهوية معنى لا صورة له ـ أو هي، بشكل أدق، معنى في صورة متحركة دائماً. فالهوية «لا تتطابق مع أية تجربة محسوسة»، كما يعبّر ليفي شتراوس. إنها تتجلى في «الاتجاه نحو»، لا في «العودة إلى». إنها في التفتح، لا في التقوقع، في التفاعل لا في العزلة، في الإبداع لا في الاجترار.

في الشعر، في الإبداع الفني، بعامة، تتجلى مسألة الهوية في إشكاليتها الأكثر سطوعاً. فالهوية، في اللغة الشعرية، هي موضع تساؤل دائم. لا يكون الإنسان نفسه، في تجربة الإبداع الفني، إلا بقدر ما يخرج مما هو. فهويته جدل بين ما هو وما يكون: هي في هذه الحركية الدائمة ـ في اتجاه أفق آخر، ضوء آخر. والهوية، في هذا المنظور، هي أمام الإنسان أكثر مما هي وراءه ـ وذلك بوصفه مشروعاً، وإرادة خلق وتغيير. أو لنقل: الهوية هي أيضاً إبداع: فنحن نبدع هويتنا، فيما نبدع حياتنا وفكرنا.

ـ ١١ ـ

يُفترض بالمفكر العربي، اليوم، أنه ينتج معرفة حديثة لمجتمع عربي حديث، ويفترض أن هذا المفكر يعرف أن الفهم السائد في هذا المجتمع للمعرفة، إنما هو الفهم الذي ينقله الطبري. فلماذا، إذن، لا يستطلع أولاً الحقل الذي يعمل فيه، شأن كل مفكر؟ لماذا لا يسأل: هل ما يقوله الطبري، وهو القول السائد، صحيح؟ لماذا لا «يحرث» الحقل المعرفي الذي يعمل فيه، بدلاً من البقاء على هوامشه وأطرافه، إهمالاً أو تناسياً أو تجنباً، أو يبني «فوق» هذا الحقل، سقفاً لا قاعدة له، ولا أعمدة؟

لماذا لا يبدأ، فيقرأ ما قرأه الأوائل مجدداً هذا الحقل المعرفي، تجديداً كلياً؟

تلك هي المسألة. وفي ضوء هذه المسألة نرى أن البحث العلماني، على اختلاف مستوياته وتنوعها، في النتاج العربي (التراث)، يسلك المسلك نفسه الذي يسلكه البحث الديني، لكن تحت «عباءة» مختلفة. ومهما بدا أن هناك خلافاً بينهما، فإنه في الواقع والحق، خلاف ظاهري وشكلي.

وليس الفكر عباءة، بل هو الجسد ذاته.

إن الخطوة الأولى للفكر العربي الجديد هي مساءلة «الأصول ذاتها»، ومن ثم مساءلة القراءات التي قام بها الأوائل، في نقد جذري وشامل لمنهجها ولطبيعة معرفتها. تلك هي المسألة المعرفيَّة، الآن.

(باريس، أوائل كانون الثاني، ١٩٩٠)

أدونيس

مقدمة الطبعة الثالثة

- ١ -

في الخلافة ومسْأليّتها مفتاح أول لفهم التاريخ العربي. فهي ليست نقطة اللقاء بين الدين والدنيا وحسب، وإنما هي كذلك رمز لسيادة الدين على الدنيا، ولممارسة هذه السيادة. أن يتولى المسلم منصب الخلافة هو أن يكون خلفاً للنبي، بمعنى ما، وأن يكون قائماً بأمر الله، مؤتمناً على تنفيذ أحكامه. فالخلافة، أي السلطة، إنما هي وراثة للنبوة. ولذلك لم تكن السلطة الإسلامية، في أساس نشأتها، مجرد مسؤولية «مدنية»، وإنما كانت أيضاً مسؤولية «دينية». والأجدرون بها، في الحالين، من «كانت النبوة فيهم» كما يعبر الخليفة عمر، برواية ابن قتيبة. (الإمامة والسياسة، القاهرة، طبعة ٢، ص ٨). وفي هذا الأفق، يتجلى عمق الدلالة، دينياً وسياسياً واجتماعياً، في عبارة ابن خلدون: «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بالنبوة».

لكن المفارقة هي أن النبوة/الملك تأسست، والنبي يحتضر، في مناخ اقتتال. بل يمكن القول إنها تأسست بمبادرة شبه «انقلابية»، أي بشكل من أشكال العنف: «الأقوى»، لا «الأحق» هو وارث النبوة/الملك، أو هو الخليفة.

وفي هذا تأسس المجتمع الإسلامي، منذ وفاة النبي ونشوء الخلافة، على انشقاق مزدوج: «ديني» و«ملكي». ولم تكن العوامل الأولى في هذا الانشقاق «طبقية»، ففقراء المسلمين كانوا منشقين بحسب ولاءاتهم، لا موقعهم. وأغنياء المسلمين كانوا هم، أيضاً، منشقين بحسب الولاء لا بحسب الموقع. وقد أدّت، طبعاً، عوامل «الاقتصاد» و«القبلية»، فيما بعد، دورها تبعاً للحالات والظروف. بيد أن المركب الديني/الملكي، سيظل نقطة الجذب والنبذ المركزية، ونقطة الحسم، دون أن يعني ذلك أنه منفصل عن علاقات «الاقتصاد» و«القبلية» وغيرها.

ـ ٢ ـ

كل شيء في الحياة العربية سيتمحور، إذن، حول الإمامة/السياسة، كما يعبر ابن قتيبة. وستكون المطالبة بالسلطة والكفاح من أجلها، مطالبة بـ «أحقية» وراثة النبي. وستنمو الحياة العربية السياسية في حركة من الصراع على «الأحقية». ولعل في هذا ما يفسر الدور الأساسي الأول الذي لعبه البعد المذهبي، أو الإيديولوجي، كما نعبّر اليوم، في الحياة العربية.

هذا البعد هو ما أردت، في «الثابت والمتحول» أن أفهم معناه، وأكشف عنه، من خلل تحليلي لتجلياته في الممارسة لدى أطراف النزاع. وليس «الثابت» إلا مصطلحاً، شأن «المتحول». وقد عنيت بـ «الثابت» ما يبني أحقيته على ماض يفسره تفسيراً خاصاً، معيناً، ويعزل أو «ينفي» كل من لا يقول قوله. وعنيت بـ «المتحول» ما يرفض «أحقية» هذا «الثابت»، استناداً إلى تفسير خاص، معين،

لذلك الماضي عينه، عاملاً، بواقعية كونه خارج السلطة، على تحويل المجتمع في اتجاه ما يهدف إليه.

والواضح، تاريخياً، من سيرورة الصراع بينهما، أن هذا الصراع لم يكن جدلياً. ذلك أن «الحقيقة» التي هي مدار الصراع، ليست آتية ـ أي لا تنبثق من حركة هذا الصراع في تركيب آخر، وإنما هي حقيقة أتت، موحاة وكاملة. إنها ليست في «المستقبل»، بل في «الماضي».

ولهذا كانت السلطة (النبوة/الملك)، أي القوة التي هي في موقع السلطة لا تتصارع مع القوة المناوئة أو لا تنفيها جدلياً، بالمعنى الماركسي، أو بالمعنى الهيغلي، ولا تنفيها تمايزياً، بالمعنى النيتشوي، وإنما تنفيها نبوياً ـ بمعنى أنها هي **الواحد** ـ وأن من يناقضها يناقض **الواحد**، أي يناقض النبوة/الدين. هكذا نمت الإسلامية والعروبية في حركة قوامها توكيد الذات ونفي الآخر، سواء كان هذا الآخر معادياً للسلطة، من داخل المجتمع العربي، أو معادياً للمجتمع العربي من خارج. ولا يمكن، كما أرى فهم طبيعة السلطة في الإسلام، إلا بفهم العلاقة التي بنيت، تاريخياً، بشكل يكاد أن يكون عضوياً، بين رمز الله **الأحد**، ووارث نبوته: الخليفة. وليس «الإجماع»، دنيوياً، على «الواحد» السياسي، إلا الوجه الآخر للإجماع دينياً على الواحد إلهياً، والواحد، نبوياً. وهذا عائد إلى انتقال رمز الواحد، من مستوى الإيمان الديني التجريدي، إلى مستوى الانحياز السياسي العملي. إن فهم هذا «التوحيد» بين المستويين هو الأساس الأول لفهم طبيعة السلطة في الإسلام، ولفهم التاريخ العربي.

ـ ٣ ـ

بهذا المعنى، تحديداً، ذهبت في «الثابت والمتحول» إلى القول، إن

البنية التأسيسية للمجتمع العربي هي البنية التي غلبت عليه، في مساره التاريخي، وإنها بنية دينية. وأردت أن أوضح، تبعاً لذلك، أن الثقافة العربية تصدر أساساً عن هذه البنية، وأنه لا يمكن فهمها في معزل عن البعد الديني. ولعل في انفجار اللحظة التاريخية الحاضرة، بأسسها واستلهاماتها الدينية، ما يؤكد وجهة النظر هذه، وما يثبت، بالتالي، أن الرابطة السياسية ـ الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تنهض، في المقام الأول، على أساس ديني. فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي ـ الإسلامي، نفسه ووضعه، حاضره ومستقبله. وبهذا المعنى، يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤيا دينية، وعلى رؤيا دينية. وهذه الرؤيا الدينية تشمل الجسم الاجتماعي كله ـ اقتصادياً، وثقافياً، وسياسياً، وأخلاقياً وفنياً.

ـ ٤ ـ

مع الفتوحات العربية الإسلامية، أخذ ينشأ هامش يضيق ويتسع، بحسب الأوضاع والحالات. ويعود السبب في نشوء هذا الهامش إلى التعددية القومية ـ الثقافية: لم يعد المجتمع الإسلامي ـ العربي، بعد الفتوحات، متجانساً، قومياً وثقافياً، كما كان قبلها. لذلك لم يعد، موضوعياً، مهيأ لتجسيد قيم واحدة موحدة. هكذا أصبح، بعد أن دخلت إليه عناصر تنوّع وتعدد، منظومة من التناقضات ـ أي من التوترات. هكذا نرى الصوفية إلى جانب الفقهية الشرعية، وألف ليلة وليلة إلى جانب علم الكلام والفلسفة، والنزعة الشعوبية إلى جانب النزعة القومية، والفكر الإلحادي إلى جانب الفكر اللاهوتي، وحريّة الحلم والرؤيا إلى جانب الحكمة العملية والتعقل.

ـ ٥ ـ

هذا الموروث الثقافي هو أصل ثقافتنا. حين أخذنا نواجهه، منذ احتكاكنا بالحضارة الغربية الحديثة، اكتفينا إجمالاً بتمجيد أو تمييز المظاهر التي تلائم أيديولوجياتنا الراهنة، أو التي لا تتناقض معها. فأخذ كل جيل عربي أو كل مفكر يخيط موروثه رداءً مطابقاً لاتجاهه الإيديولوجي: فهو تارة واحة العقل الحر، وتارة السجن والمعتقل، وهو طوراً مهد الديمقراطية وطوراً آخر، مهد العبودية. وهو، حيناً، يتضمن كل شيء، وحيناً فقير يحتاج إلى كل شيء.

هكذا وفّقنا، ولاءمنا، وفسّرنا. غير أننا، إجمالاً، لم نتساءل ولم نطرح أسئلة. والثقافة تتحول وتتقدم بحسب الأسئلة التي نطرحها عليها. بل إنها لا تتجدد إلا بطرح أسئلة جديدة عليها. وبما أن مثل هذه التساؤلات والأسئلة لم تعرفها ثقافتنا الموروثة، فقد أخذت تثبت، وتبدو جامدة، خارج الحركة التاريخية.

ـ ٦ ـ

لم أشأ أن أدرس نشوء هذه الثقافة بما هي حركة إنتاج وتطور تاريخيين. فمثل هذه الدراسة، في رأيي، ضعيفة الأهمية، خصوصاً في مرحلتنا الراهنة ذات الطابع الانفجاري، بالإضافة إلى أن المكتبة العربية حافلة بها. بل أقول إن مثل هذه الدراسات لم تعد لها أية قيمة معرفية خلاقة، سواء استندت إلى المنهج «المادي» أو إلى المنهج «المثالي»، أو إلى أي منهج آخر.

لا جدال في أنه من المهم أن ندرس الشروط التي نشأت فيها ظاهرة ما (ثقافية، أو اجتماعية، أو سياسية.. الخ)، لكن من الأهم أن

نعرف معناها. ولا نستطيع أن نعرف معناها من مجرد معرفة شروطها، وإنما نعرفه حين نعرف القوة التي تمتلك هـذه الظاهـرةِ وتوجهها وتعبّر من خلالها عن نفسها. ومن هنا لم أحاول أن أحلل، مثلاً، الشروط الاقتصادية لقيام الخلافة، وإنما، على العكس، حاولت أن أعرف معنى الخلافة. وهكذا، بالنسبة إلى بقية الظواهر. فحين درست الشعر المحدث، كمثل آخر، رأيت من الثانوي النافل أن أدرس نشأته، بعواملها ومصادرها. واكتفيت بدراسة معناه. لقد نشأ قبل أبي نواس وأبي تمام. لكنه اكتسب تعبيره الأرقى، واتخذ شكله الأكمل، في نتاجيهما. إنهما، لذلك، هما اللذان يمثلان الشعر المحدث. ومعنى الحداثة، هنا، لا يؤخذ مما قبلهما، وإنما يؤخذ منهما.

وفي هذا المنظور، يمكن القول إن التغير هو تغير القوى التي تهيمن على الأحداث والبُنى، كذلك ليس التاريخ، بمعناه العميق، إلا تغير المعاني.

من هنا آثرت أن أضع ثقافتنا، وتراثنا، في مناخ الأسئلة والتساؤلات، من زاوية اهتماماتي، من أجل فهم المعاني والكشف عنها.

ما الإنسان العربي (المسلم)؟ كيف فكر ويفكر؟ ما عالمه الداخلي؟ ما الإرادة عنده؟ ما المسؤولية؟ ما الزمن والأبدية؟ ما العقل؟ ما الفكر؟ ما الشعر؟ ما اللغة؟ هل الإنسان، في وعيه، ذات فاعلة، فرد خلاق، أم مجرد كائن مكلّف؟

والغاية من هذه الأسئلة هي أن أفهم، من داخل، الرؤيا العربية ـ الإسلامية لله والكون والإنسان، والتي تقوم عليها، وتصدر عنها الثقافة العربية، وأن أفهم، بالتالي، معنى هذه الثقافة ودلالتها.

ـ ٧ ـ

مما تبين لي، في سياق الأسئلة، أن الإنسان بوصفه ذاتاً مفردة، بوصفه خلاقاً مسؤولاً، لم يكن له وجود مفهومي، في الثقافة العربية ـ الإسلامية. الأمة هي الكائن الذي يمكن أن يوصف بأنه الموجود، والفرد يحدد بالمكان الذي يشغله في الأمة ـ الوحدة الواحدة. فهو ليس إلا مجرد برعم في الشجرة/الأمة.

لا شك أن مفهوم الفرد المسؤول، سيد إرادته، ظهر في التجربة الصوفية (وربما في الصعلكة ـ لكن هذه هامشية جداً)، غير أنه ظهر بمعنى إشكالي. ذلك أن الإرادة الصوفية تعبير عن إرادة متعالية هي إرادة الله. فحين يقرر الصوفي أو يريد، فإنما يطيع إرادة أعلى من إرادته. إن إرادته، بتعبير آخر، هي من أجل أن يمحو إرادته. ذلك أنه يظل في مطلق خروجه على الشريعة «عبداً» لسيد الشريعة ـ «عبداً لله».

ـ ٨ ـ

من مظاهر وعي الفردية والتفرد: الاعتراف، البوح. ولم نعرف، في الأدب العربي، نتاجاً يصدر عن ذلك. ما عرفناه، عند جميل مثلاً أو مَن يشبهه، انفعالات تتخذ طابع الشكوى، وليست ذاتية بالمعنى الذي نعرفه اليوم.

ومن هذه المظاهر، الحرية. وتحديد حرية الأنا (العربية ـ المسلمة) يفترض تحديد حرية الآخر الذي لا يشكل جزءاً عضوياً من منظوماتها: غير المسلمين (الغرباء، العبيد، الموالي) أو غير العرب (الأعاجم). إذ لا يمكن التفكير بالداخل دون التفكير بالخارج.

- ٩ -

الإنسان، في الإسلام، يكـون ويصلح بالجـماعة/الأمـة، وداخلها. ووحدة الجماعة/الأمة لا تفسد، لأنها رمز الوحدة الإلهية. ومن هنا كان تاريخنا الذي كُتب مجرد سرد لحياة الجماعة اليومية وأخبارها ـ أو هو مجرد سرد لأحداث الخروج عليهـا وعنها. بعبـارة أدق: التاريـخ العربي هـو تاريخ السلطة/النـظام، أي تاريـخ الجماعـة منتظمـة في بنية سيـاسية. كذلك القول في الثقافة والفنون. لا حـركة، بـل تصنيف وترتيب. لا تجـاوز، إذ ليس هناك مـا يمكن تجاوزه، لأنـه ليس هناك مـا يفسـد أو ينحل. على العكس، أن تكون سياسياً كاملاً، هو أن تستعيد النموذج وتتطابق معه. ومن هنـا، كان التـاريخ، هـو أيضاً، تـاريخ الـذاكرة. فالذاكرة عند العـربي المسلم ليست وسيلة يستخدمهـا لتنظيم ذكـرياتـه الشخصيـة، من أجل أن يكـون شخصية متفـردة، وإنمـا هي طـريقـة لتنظيم الماضي. إنها استعادة وتقنية استعادة للموروث الـديني والأدبي. وهي، عـلى المستوى الـديني، بخـاصـة، ليست بنـاء المـاضي الفـردي لإنسان يتذكر، ويبني زمانه أو تاريخه الفردي، وإنما هي نوع من تـركيز النفس، من أجـل الانـطلاق إلى مـا وراء الـدنيـا، أي التخلص من الزمن، ـ من شقاء الدنيا والذهاب إلى أبدية النعيم.

- ١٠ -

أثـار «الثابت والمتحـول» جدالاً كثيـراً، نشأ في معـظمه، عن سـوء الفهم حيناً، وسوء النيـة حينـاً، لكنـه في كـل حـال، أفـادني كثيـراً. ويؤسفني أن أشير، هنا، إلى أن معظم الذين «نقدوا» هذا الكتـاب، لم يتناولوا أية قضية فكرية أساسية من القضايا الكثيرة التي يطرحها.

(بيروت، أول أيار ١٩٨٠) **أدونيس**

استهلال

بقلم الأب الدكتور بولس نويّا اليسوعي

عزيزي أدونيس،

لا أخفي أنني شعرت بكثير من الحرج عندما طلبت مني أن أكون رفيقك في السفرة الاكتشافية التي كنت ناوياً القيام بها. ولئن دفعني دافع إلى قبول هذه المهمة فلأنني شعرت عندما فهمت مقصدك وتبينت الخطوط الكبرى لما تريد القيام به، أنك ستحقق حلماً حلمت به في شبابي مرتين: الأولى، عندما قرأت كتاب الكاتب الفرنسي هنري بريمون عن الشعر المحض، فتساءلت: هل يوجد شيء من ذلك في الشعر العربي وكيف يمكن بحث هذا الموضوع بالنسبة إلى الشعراء العرب؟ وكنت آنذاك مولعاً برمبو ومالارميه وبول فاليري، وكان حلمي أن أحاول التخصص في دراسة الشعر العربي لأميز فيه ما هو من الفصاحة والبلاغة أي ما ليس إلا قالباً شعرياً وليس من الشعر بشيء، وبين ما يشابه شعر رمبو ومالارميه أي الشعر كتجربة إنسانية هي مظهر لتجربة بروموثيوس في التراث العربي. هذا كان حلمي الأول، ولكن لقائي بماسينيون غيّر مجرى حياتي فتركت الشعر وانصرفت إلى التصوف والصوفية. أما الثانية، فعندما قرأت كتاب هيجل: تجليات الفكر. في هذا الكتاب عرض فلسفي لتطور الفكر الإنساني منذ الوحدة الجوهرية التي تتمثل في المدينة اليونانية وقوانينها

قبل أن تخرج عليها انطيغونا ـ حتى المعرفة المطلقة التي هي عودة إلى الوحدة بين العقل والواقع أو بين الكلي والفردي في الدائرة المطلقة الكاملة التي يمثلها الدين أو العلم المطلق، ماراً بجميع المراحل التي تفتتت فيها الوحدة الجوهرية الأولى وراح العقل البشري يخلق حضارات حظها من الكمال بقدر بعدها أو قربها من الوحدة بين الأنا الذات للذات والأنا الذات للغير، أو الوعي الذاتي للذات والوعي الذاتي للعالم. وكنت قد لاحظت أن هيجل لم يعطِ أية أهمية للتجربة الإسلامية ـ العربية في مراحل تطور الفكر البشري، مع أنه لم يكن يجهلها. فتساءلت: ماذا يا ترى سيكون كتاب عنوانه: تجليات الفكر العربي الإسلامي عبر تاريخه؟ وما طريقة كتابته؟ وهل يمكن أن نفهم شيئاً من التاريخ العربي الإسلامي إذا لم يكتب هذا الكتاب؟ وقد رافقتني هذه الفكرة طوال سنين حتى فاتحتني بمشروعك عن أطروحة يكون موضوعها بحثاً في الاتّباع والإبداع عند العرب كشكلين للفكر العربي أو «صورتين» حسب تعبير هيجل. فسررت بذلك وقبلت أن أرافقك في مغامرتك، وقد قرأت عملك وأنا أتساءل: هل حقق أدونيس حلميَّ اللذين حلمت بهما؟

أما في ما يخص الشعر المحض، كما يقول بريمون، أعني تحليل ماهية التجربة الشعرية وبيان خصائص الشعر الحقيقي وتمييزه عن الشعر الذي هو مجرد بيان وفصاحة وبلاغة، فقد توصلت إلى نتائج أعدُّها نهائية في دراسة الشعر العربي. وكنت قبل بحثك هذا تطرقت إلى الموضوع في أسلوب اختيار القطع التي كوّنت المختارات الشعرية التي نشرتها، وفي المقدمات التي وضعتها لكل مجلد من هذه المختارات، ثم أخيراً في كتاب صغير سمّيته «مقدمة للشعر العربي». وكنت بخبرتك الشخصية مهيأً لمعالجة مشكلة طبيعة التجربة الشعرية. فأنت شاعر

والشعر عندك محاولة خلق عالم جديد، بقذف الحاضر في المستقبل أو بفتح نوافذ الحاضر على المستقبل. فأنت شاعر التحول المستمر. ولهذا كنت أيضاً مهيأً لتفهم الفرق بين الثابت والمتحول في الشعر العربي. وقد حلّلت العلاقة بين الثابت والمتحول في الشعر تحليلاً دقيقاً وبيّنت لماذا تغلب الثابت على المتحول، أي كيف أن فكرة وجود شعر مثالي كامل برزت في العالم العربي، وكيف أن هذا الشعر المثالي الكامل أصبح الشعر القديم أي الشعر الجاهلي وما يقترب منه في الزمن، وكيف أن كل ابتعاد عن هذا المثل السابق الكامل عُدَّ سقوطاً وابتعاداً عن الكمال. والجديد في كل هذا ليست الحقائق التاريخية التي أثبتها بقدر ما هي الأسباب التي حاولت أن تفسر استناداً إليها هذه الحقائق. وقد انتهيت إلى نتيجة هي: أن الرؤيا الدينية هي السبب الأصلي في تغلب المنحى الثبوتي على المنحى التحولي في الشعر، أو بعبارة أخرى أن النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الأساسي الذي جعل المجتمع العربي في القرون الثلاثة الأولى يفضّل القديم على الحديث، بحيث أنه وضع القديم في محل الكمال واعتبر كل جديد خروجاً على المثال الكامل.

إني موافق معك أن الرؤيا الدينية قد لعبت دوراً خطيراً في تاريخ الشعر العربي ـ وإن تم ذلك، حسب رأيي، بطريقة أشد غموضاً من الطريقة التي صورتها، لأني أتساءل إذا لم تكن هناك عوامل أخرى مهمة لعبت دورها في تسلط الذهنية الجاهلية على العالم العربي، أو بعبارة أدق، في استرجاع الإسلام للجاهلية بعد أن ألغاها، وجعلها المثال الأعلى اللامتغير للشعر. أليست هذه العودة إلى الماضي البعيد عبارة عن حنين الإنسان إلى الفردوس المفقود أو حنينه إلى حضن الأم، أو كما يقول يونغ انبعاثاً للمثل القديمة في صميم اللاوعي، بحيث أن

الوقوف عند الأطلال ليس عودة إلى الجاهلية بقدر ما هو عودة إلى أعمق الرموز في تاريخ اللاوعي العربي؟ الأطلال صورة مربوطة بالصحراء والصحراء رمز كياني في أعماق النفس العربية.

ولهذا، فالعودة إلى الماضي أو تكرار الماضي ليست ظاهرة خاصة بالعالم العربي، وقد نسبتها إلى الدين، وجعلته المسؤول عن هذه الظاهرة. إنها ظاهرة إنسانية لو غابت لكانت نتائجها وخيمة بالنسبة إلى التوازن الذهني. لا أقول هذا لكي أنكر دور الرؤيا الدينية في تغلّب الاتّباع في الشعر. لكن ربما لم تتوصل هذه الرؤيا إلى فرض ما فرضته، إلا لأنها صادفت في بنية الفكر العربي ما ساعدها على تحقيق ما حققته.

وقد أظهرت، في هذا الصدد، أهمية فكرة الزمن ودوره الجوهري في تقويم تطور الدين أو الأدب أو الحضارة بكاملها. إذا كان الدين قد لعب، إزاء الأدب، دوراً سلبياً، فلأن العرب أرادوا أن يكون زمن أدبهم على غرار زمنهم الديني. والحال أن بين الزمنين فرقاً ذاتياً. وهو يتجلى في دراسة علاقة كل من الدين والأدب بالمستقبل. فالدين عندما يتكلم على البعث والدينونة والجنة والنار الخ . . . يشير إلى أن المستقبل حاضر، بالنسبة إليه، ولا نستطيع أن نجهل، اعتقدنا بذلك أم لم نعتقد، أن من صميم الدين ادعاءه معرفة المستقبل. لكن علاقة الأدب بالمستقبل لا يمكن أن تكون من هذا النوع. فالمستقبل هو الآتي، والآتي، في الدين، معروف قبل أن يأتي، غير أنه، في الأدب، مجهول، ذلك أنه جديد بالنسبة إلى الموجود.

وما يقال بخصوص المستقبل، يقال كذلك بخصوص الماضي وعلاقة الدين والأدب به، مما كان يوجب على النقاد العرب ألا يخلطوا

بين الدين والأدب عندما ينظرون إلى الماضي بغية تقويمه بالنسبة إلى الحاضر. ففي الدين ـ آمنّا أم لم نؤمن ـ لا نستطيع أن ننكر أن للماضي أهمية جذرية، لأن زمن الوحي أو ظهور النبي هو الزمن الأساسي الذي يظهر فيه شيء جديد على الأرض. ولا بد من أن يكون لـ «زمن الظهور» مكانة خاصة، بمعنى أن لعلاقة الحاضر بهذا الزمن، طبيعتها الخاصة التي لا توجد في أي زمن تاريخي آخر. نستطيع أن نقول، من هذه الناحية، إن ماضي الدين ليس ماضياً دينياً إلا بقدر ما يكون حاضراً في الحاضر. وهذا غير ممكن على صعيد الأدب. فالأديب الذي يريد أن يستعيد تجربة السلف، مقلد لا غير. وهو، بدلاً من أن يجعل الماضي حاضراً في الحاضر يرجع الحاضر إلى الماضي، ولا يخلق جديداً. وهذا ما حدث بالنسبة إلى ما نسميه بـ «عصر النهضة»، فهذه لم تكن نهضة لأنها فهمت علاقة الحاضر بالماضي في الأدب، على غرار العلاقة في ما بينهما، على الصعيد الديني.

وتجدر الإشارة إلى دور أرسطو وكتابه في الشعر، وبخاصة في ما يتصل بعلاقة الشعر بالأخلاق والمحاكاة. فربما كان تأثير أرسطو هنا حاسماً. وربما وضعت بعض الأحاديث بدءاً من ترجمة أرسطو إلى العربية حوالى ٢٥٠ هجرية. ولقد أدركت بعد تمرس طويل بالشعر العربي أن تاريخه لا يفهم إلا في ضوء دراسة تشمل الكل الثقافي العربي، وأدركت أن هذا الكل بدوره لا يفهم إلا بعد تحليل دقيق للمبنى الديني أو للرؤيا الدينية الشاملة التي كوّنت الكل الحضاري العربي.

هكذا قادك الشعر إلى ما كنت حلمت به عند قراءتي هيجل، أي إلى درس جميع الوجوه أو «الصور» التي تجلى فيها الفكر العربي

الإسلامي لتفهم علاقة الثابت بالمتحول أو جدلية الاتباع والإبداع. وقد بذلت هنا جهداً جباراً من المطالعة والتنقيب ورحت تدرس تارة أصول الاتباع وطوراً أصول الإبداع في الخلافة والسياسة، في الدين والشعر، في العصبية القبلية والسياسة الإسلامية، في الشعر واللغة، في السنة والفقه، في الحركات الثورية والحركات الفكرية، في الشعر ومفهوم الحب فيه. وكان هذا الجزء الأول. ثم جزت إلى ما سميته بتأصيل الأصول فدرست أيضاً تأصيل أصول الثبات في تحديد معنى القديم والسنة والبدعة والإجماع والتقليد، أي كل ما يخص علوم التفسير وعلوم الحديث وعلوم أصول الدين. ثم وصلت، إلى تنظير الأصول الدينية ـ السياسية فقرأت ما كتبه الإمام الشافعي في الفقه (ومن قرأ سطرين للإمام الشافعي يعلم أي جهد تتطلب قراءة كل ما ينسب إليه)، ثم تنظير أصول اللغة والخلاف بين أهل الكوفة والبصرة وربط اللغة بالدين، وانتهيت بتنظير الشعر وربط الشعر بالقيم الدينية الأخلاقية، وإعلان مبدأ الأولية الجاهلية والأولية العربية ـ هذا في ما يخص الثبات. أما التحول فقد نظرت إليه من خلال الحركات الثورية في العهدين الأموي والعباسي والثورات العقلية عند الملحدين ممن رفضوا النبوة تمسكاً بالعقل. ومن خلال حركة المعتزلة ومحاولتهم وضع العقل كأصل للمعرفة. ثم وصلت إلى التيارات الباطنية من إمامية وصوفية، وأظهرت الخلاف بين ظاهر الدين وباطنه وكيف أن الحقيقة تجاوز للشريعة. وبعد كل هذا انتهيت بدراسة الشعر وجدلية القديم والمحدث، وبيّنت محاولة كل من بشار وأبي تمام وأبي نواس للخروج على القديم وخلق شعر جديد، وكيف أن كل هذا انتهى بتغلب النقاد، الذين فضلوا القديم على الحديث وفرضوه على المجتمع العربي، بوضع قوانين تبين صواب القديم وخطأ الحديث. لم أسرد كل

هـذه العناوين ـ وقـد أهملت أخـرى كثـيرة ـ إلا لكي أبـيّن كيف أن دراستـك شملت الثقـافـة العـربيـة بكـاملهـا من النـاحيـة السيـاسيـة والاجتـماعية والاقتصـادية والفلسفيـة والكـلاميـة والفقهيـة والصـوفيـة والشعـرية والثـورية، وكم أن مهمتـك كانت في غـاية الصعـوبة نـظراً لاتساع الموضـوع وتشعبه. ولكنـك قد تـوصلت إلى التغلب على هـذه الصعـوبات ولـو كان من المستحيـل أن لا تقـع في شيء من العجلة أو التكـرار في نقطة أو أخـرى. فأنت بـالنسبة إلى الأطـروحـة كمهنـدس بالنسبة إلى البناء: الجديد والأصيل والمهم هو التصميم العام للبناء وفي هـذا التصميم يبيّن المهنـدس مقدرتـه الخلاقـة. أمـا المـواد من حجـر وحـديد وخشب فهـو لا يخلقها بـل يخلق طريقـة جديـدة لاستعمالهـا. كذلك في أطروحتك ليست المواد كلها جديدة، ولا بد أن بعض القراء سـيرون أنك كنت تستـطيع أن تستغني عن بعض هـذه المـواد أو تقلل منهـا، كدراستـك لمفهوم الحب عنـد جميـل بثينـة الـذي يمكن أن يـراه البعض مملاً أو خارجـاً عن المـوضـوع أو كسردك لنصـوص الشـافعي الكثـيرة وكان من الممكن الاكتفـاء ببعضها. ولكن كـل هـذه المـواد لا تأخذ صورتها الخاصة وأهميتها إلا بانـدماجهـا في التصميم العام الـذي هو خلق جديد وابتكار أظهرت فيهما طـابعك الخـاص. هذا التصميم هو ما أسميه صلب الأطروحة أو هيكلها الـداخلي، وقـد أحطت هـذا الهيكل بمقدمة وخاتمة.

ولو أردنا استعمال تشبيه آخر بخصوص صلب الأطـروحة لقلت إن عملك كان شق طرق جديدة في غابة واسعة الأرجاء، معظمها لم تطأه بعد قدم إنسان، وكان من المستحيل أن تمضي إلى النهاية في كل طـريق شققته. إنما أظهرت الاتجاه الذي يمكن الخوض منه في الغابـة. أو كما قلت: «فما أقوم به في هذه الرسالة ليس إلا بداية».

وبهذا أستطيع أن أقول: إن معظم فصول أطروحتك - إن لم يكن كل فصل منها يمكن أن يصبح منطلقاً لأبحاث أرجو أن يتفرغ لها كثير من الشباب تحت إشرافك وموجهين بتوجيهات منك. هذا بما يخص صلب الأطروحة.

لنأخذ الآن المقدمة والخاتمة[1]. أما الخاتمة فقد استخلصت فيها النتائج التي فرضتها التحليلات الموضوعية للنصوص المذكورة في صلب الرسالة. والحقيقة أن هناك نتيجة واحدة، وهي أن العلاقة بين الثابت والمتحول لم تكن جدلية بل تناقضية أدت إلى العنف الذي به تغلب الثابت على المتحول وقضى على كل محاولة قامت بها النزعة الإبداعية. وكانت نتيجة تغلب الثابت إعلان الوحدة بين اللغة والدين، بين الشعر والأخلاق، بين التراث الأدبي والتراث الديني بحيث «عُمم مفهوم التراث الديني على التراث الأدبي»، وانتهى العربي إلى «الشعور أن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ». وبما أن العامل الديني في هذه الوحدة كان الأقوى فهو الذي كيّف الثقافة العربية.

أما المقدمة، فقد حاولت فيها أن تتبين طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل في الرؤيا الدينية. وهي ككل مقدمة لدراسة تطور الفكر أو التاريخ، كتبتها بعد الانتهاء من تعقب مراحل هذا التطور. في ما يتعلق بالفكر العربي. وقد وضحت النتيجة التي وصلت إليها بشواهد قطعية في صلب الأطروحة ولم تخش الإكثار من سرد النصوص التي تكشف موضوعيتها. والنتيجة أن المنحى الاتّباعي أو الطابع

---

(١) آثرت حين أعددتُ الرسالة للنشر أن أعيد النظر فيهما وأدمجهما معاً في دراسة واحدة تشكّل المقدّمة المثبتة في هذا الجزء (المؤلف).

الثبوتي صادر مباشرة عن الدين، وأن تغلّبه في الثقافة العربية على المنحى الآخر كان نتيجة العامل الديني الذي ربط كل شيء بالدين بما فيه اللغة والشعر، أي جميع وسائل التعبير الثقافية. أريد أن أقف قليلاً عند هذا الاستنتاج لخطورته ولإمكانية سوء تفهمه عند مَن لم يمعن النظر في مدلوله. صرحت أنك لا تأخذ الدين كاعتقاد شخصي بل كظاهرة أنتروبولوجية. في هذا الاصطلاح كلمة «الأنتروبوس» التي تعني الإنسان. إذن، عندما تتكلم عن الدين لا تقصد «الدين عند الله» في جوهره الظاهر في مبادئه الغيبية، بل تقصد الدين كما عاشه الإنسان، أي الدين لا كما أراده الله وكما يريد أن يكون، بل الدين كما فهمه وطبّقه الإنسان. هذا معنى أنتروبولوجية الدين. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الدين يكيّف الحضارة كما أنه يتكيّف بحسب الحضارة التي تحمله. بعبارة أخرى، كما أن الدين يحاول أن يغيّر الإنسان، فإن الإنسان بدوره يغيّر الدين. والشاهد على ذلك تعدّد الفرق الدينية في جميع الأديان. المسيحية لها فرقها وللإسلام فرقه. وظاهرة الفِرَق تعني أنه كما أن الحضارات تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، كذلك الدين كما أراده الله شيء وكما فهمه الناس وعاشوه شيء آخر. من هذه الناحية أظن أنك قد أدّيت للإسلام خدمة كبيرة عندما حلّلت بوضوح كيف أن التاريخ يظهر أن الإسلام يحمل في باطنه إمكانيات الاتباع والإبداع، وأن تاريخه سار على طريقين: طريق التحول وطريق الثبوت. وأن مأساة الثقافة العربية جاءت من عدم لقاء هذين التيارين لقاءً جدلياً بل التقيا لقاء تناقض وعنف، بحيث قضى الواحد على الآخر. وقد شاءت الظروف أن يُكتب النصر للآخذين بالاتباع والمنتصرين للثبوت. لكن هذا لا يعني أن الدين في جوهره اتباع وثبوت نظراً لوجود التيار الآخر، تيار التحول والإبداع.

لـذا فأنـا أظن أنك قـد أدّيت للعالم الإسـلامي خـدمـة إيجـابيـة حيث أظهرت أن مستقبل الثقافة العربية متوقف على تحول طبيعة العلاقة بين الثابت والمتحول، بـين الذهنيـة الاتباعيـة والذهنيـة الإبداعيـة. وإذا تحـولت هذه العـلاقة داخـل الدين، فـإنها ستتحول أيضـاً بين الـدين والإنســان وستتحول بـين الإنسان العـربي وماضيـه أو تراثـه ذكرت في الأطروحة أن التراث هو بمثابة الأب. ونحن نعلم منذ فرويد أن الابن لا يستطيع أن يكتسب حـريته ويحقق شخصيتـه إلا إذا قتل أبـاه. على الإنسان العربي أن يميت تراث الماضي في صورة الأب لكي يستعيده في صورة الابن. حينئذ، دون أن يخرج على دينـه، سيخلق تراثـاً جديـداً وحضارة جديدة يكونان تراث الحرية وحضارتها.

بولس نويّا

(بيروت ٣٠ حزيران ١٩٧٣)

المنهج والهدف

- ١ -

لماذا اخترت أن أدرس الثقافة العربية من منظور الثابت والمتحول ومنظور العلاقة في ما بينهما؟ ما المنهج الذي ارتضيته؟ ما النتيجة التي أستخلصها؟ تلك هي الأسئلة التي سأحاول أن أجيب عنها، تباعاً.

منذ أن بدأ اهتمامي بدراسة التراث العربي، عُنيت على الأخص بمسألة الاتباع والإبداع، أو القِدَم والحداثة، وهو ما أسميه بالثابت والمتحول. وفي أوائل الستينات، حين بدأت محاولتي لتقديم الشعر العربي القديم للقارىء العربي الحديث، عشت هذه المسألة تجريبياً وميدانياً. فقد كان عليّ أن أقرأ هذا الشعر قصيدة قصيدة، بل بيتاً بيتاً، وخرجت من هذه القراءة بديوان للشعر العربي صدر في ثلاثة أجزاء في بيروت بين شتاء ٦٤ وخريف ٦٨، تضم، في ما يخيّل إليّ، أجمل وأغنى ما كتبه الشعراء العرب منذ الجاهلية حتى الحرب العالمية الأولى. لكنني خرجت كذلك بوجهة نظر، عرضتها في المقدمات الثلاث التي قدمت بها للأجزاء الثلاثة، خلاصتها أن الاتباعية توجه الذائقة العربية، وتسود النظرة العربية للشعر.

وفي دراستي للحركة الشعرية في القرون الثلاثة الأخيرة، أو الفترة

التي سُميت بعصر النهضة، بغية استكمال الديوان العربي بجزء رابع يتناول العصر الحديث، اتضح لي أن هذه الحركة كانت، في معظمها، استعادة للماضي، وأن القوى التي حاولت أن تبدع شيئاً آخر غير ما عرفه الماضي قيل عنها إنها غريبة عن التراث العربي، وعن البنية الأساسية للذهنية العربية، وإنها تفسد الأصول العربية. وهو، كما نعرف، القول نفسه الذي أثير حول شعر أبي تمام، وهو كما نعرف أيضاً، النقد نفسه الذي يوجه إلى الحركة الشعرية العربية الحديثة. وكان لموقعي في هذه الحركة، سواء من حيث كتابة الشعر أو التنظير لهذه الكتابة، تأثير مباشر يدفعني إلى الكشف عن سر هذا العداء، ويدفعني، بالتالي إلى الكشف عن سر هذا التوافق بين الحاضر والماضي، في النظر إلى مسألة الإبداع، وعن السر في استمرار هذا النظر وسيطرته.

وكانت هذه المسألة تزداد إلحاحاً، بالنسبة إليّ، حين تجابهني أسئلة من هذا النوع: ما الأصالة، وكيف نحدد الأصل؟ كيف يمكن أن تفسر طبيعة العلاقة بين ما مضى، وما هو كائن وما يأتي؟ لماذا انحطّ الشعر العربي والثقافة العربية، بعامة، وهل تكفي الإشارة إلى الانحلال السياسي أو إلى النفوذ الأجنبي لتفسير هذا الانحطاط؟ كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة؟ وما تعني الحداثة بالنسبة إلى العربي؟ وإذا كانت بنية الذهن العربي ماضوية، فماذا يعني له المستقبل؟ وهل الإنسان في الرؤيا الشعرية العربية وارث متابع، أم خلّاق بادىء؟

ورأيت، في سبيل إضاءة هذه الأسئلة، أن أبدأ من البداية، فرجعت إلى الشعر الجاهلي، «الأصل» الأول للثقافة العربية وللرؤيا

الشعرية العربية، أعيد دراسته وتحليله، فتبين لي أن النقد العربي القديم، ويتابعه في ذلك النقد الحديث في معظمه، يقدم عنه صورة تفتقر إلى الكثير من الدقة، لكي لا أقول إنها صورة خاطئة. فهو يربطه عضوياً بالقبلية وقيمها. صحيح أن هذه هي الصورة الغالبة، لكن صحيح أيضاً أنها ليست الصورة الكاملة. ففي الشعر الجاهلي نفسه نجد بذوراً قوية لحركة إبداعية خرجت على القبيلة وقيمها السائدة ـ وتتمثل هذه الحركة بشعر الصعاليك خصوصاً. وتشهد لها قصائد لامرىء القيس وطرفة بن العبد. ولم تكن هذه الحركة خروجاً وحسب وإنما كانت تحاول أن تطرح بديلاً جديداً.

وقد كشف لي هذا الواقع عن مبدأ رأيت أن فيه ما يمكن أن يكون منطلقاً لحقائق ونتائج مهمة في دراسة الشعر العربي، بل الثقافة العربية بكاملها. ويتمثل هذا المبدأ في أن الأصل الثقافي العربي ليس واحداً، بل كثير، وأنه يتضمن بذور جدلية بين القبول والرفض، الراهن والممكن، أو لنقل بين الثابت والمتحول. وقادني هذا المبدأ إلى التأكد من أن الشعر بذاته، لا يفسر تأصّل الاتباعية في الحياة العربية. وكان واضحاً، تبعاً لذلك، أنه لا بد من البحث عن أسباب هذا التأصل، في غير الشعر، وفي غير العصر الجاهلي. ومعنى ذلك أنه لم يكن بد من البحث عن هذه الأسباب في الرؤيا الدينية الإسلامية. هذه الرؤيا غيبية وحياتية في آن، فهي نظرة شاملة للفكر والعمل، للوجود والإنسان، للدنيا والآخرة. وبما أن هذه الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية، بل نفياً فقد كانت تأسيساً لحياة وثقافة جديدتين، وكانت بما هي تأسيس، أصلاً جامعاً، صورته الوحي ومادته الأمة ـ النظام. ومن هنا ثبت لديّ أنه لا يمكن فهم الرؤيا الشعرية العربية في معزل عن

هذه الرؤيا الدينية، وأن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضاري العربي لا يفسّرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسّرها المبنى الديني لهذا الكل.

هكذا اكتمل لديّ اليقين بأن دراسة هذا الكل الثقافي العربي، هي، وحدها، التي تتيح أن نفهم الرؤيا العربية للإنسان والعالم، فنعرف موقف العربي من الشعر وغيره، ومن الاتباعية والإبداعية، ومن القضايا الثقافية والإنسانية، بعامة.

وحين قررت القيام بهذه الدراسة رأيت أن منظورها أو منحاها يجب أن يكون مستمداً من واقع هذا الكل - أي من نموه بما هو وكما هو. وبدا لي أن منظور الثابت والمتحول هو الأكثر طبيعية وواقعية وأنه، في الوقت نفسه، المنظور الذي أرى فيه ما يكشف عما أحدس به، وأهدف إليه.

- ٢ -

كان منهج البحث مشكلة دقيقة وصعبة. المظهر الأول العام لدقتها وصعوبتها أنني لا أتناول شاعراً واحداً أو قضية مفردة، وإنما أتناول ثقافة أمة بكاملها في عهدها التأسيسي. والمظهر الثاني الخاص يتصل بالمنطلق: هل أبدأ بفرضيات أضعها، ثم أبحث عما يدعمها في الوقائع والأفكار، أم أبدأ، على العكس، من هذه الوقائع والأفكار؟ ويتصل المظهر الثالث بمجال الدراسة: ما العصر أو العصور الثقافية التي سأدرسها، ومَن الأشخاص الذين سأختارهم وما مقاييس اختيارهم؟

وقد بدأت بحل الصعوبة الثالثة، فقررت أن أحصر دراستي في القرون التي ينعقد الإجماع على أنها تشكل مراحل التأسيس والتأصيل، وهي القرون الهجرية الثلاثة الأولى. واخترت الأشخاص أو الحركات التي ينعقد كذلك الإجماع على أنها هي التي أسّست وأصّلت سواء بفكرها أو عملها. ثم تجاوزت الصعوبة الثانية بفعل إصراري على تجنب الفرضيات القبلية، وانطلقت من الوقائع والأفكار كما هي، وهو موقف أكد حدسي الأول من أن جدلية الرفض والقبول هي الظاهرة الأكثر طبيعية وواقعية في الثقافة، وفي الحياة الاجتماعية السياسية بعامة. ففي كل مجتمع نظام يمثّل قيماً ومصالح معينة لجماعات معينة، من جهة، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيماً ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة، من جهة ثانية. وليس تطور المجتمع إلا الشكل الأكثر تعقيداً للصراع أو للتفاعل بين هذه الجماعات. ولم تعد الصعوبة الأولى من هذه الشرفة، صعوبة بالمعنى الحصري للكلمة، وإنما أصبحت تحدياً يُغري بالبحث ويدفع إليه.

لكن، منذ أن بدأت البحث، واجهتني صعوبات من نوع آخر. منها، أولاً، أنني لم أجد دراسات كافية في هذا المنحى استضيء بها، وأفيد منها. صحيح أن في المكتبة العربية دراسات حول مفهومات القديم والمحدث في الشعر، والصراع في ما بينها. لكنها، في معظمها، تأخذ الظاهرة بذاتها، معزولة عن غيرها من بقية الظواهر، وترصد مظاهر الصراع، لكنها لا تكشف عن أسبابه العميقة، ولا عن دلالته الحضارية. وهي بالإضافة إلى ذلك تنطلق من الإقرار الضمني أو العلني، بأن القديم هو الأصل الكامل الثابت، وبأن المُحدث مقصّر عنه، لا يمكن أن يرتفع إلى مستواه. وهي في هذا متابعة أمينة للدراسات النقدية القديمة.

ومن هذه الصعوبات، ثانياً، أن القرن الهجري الأول والربع الأول من القرن الثاني يشكلان مرحلة حاسمة في صراع القوى والأفكار، على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية، والدينية ـ الفكرية. غير أننا لا نجد المصادر التي تسجل هذا الصراع في حينه، وما نجده منها، متأخر، ومكتوب، على الأغلب، بروح مذهبية دينية وسياسية عدا أنه سماعيّ. وهكذا تنعدم المصادر، أو تتضارب وتتناقض في حال وجودها فينفي بعضها بعضاً، وأحياناً لا تقول إلا شيئاً يسيراً عن شخص أو فئة في الواجهة الأساسية من حركة الصراع، وكثيراً ما يكون هذا الشيء اليسير نفسه مدعاة للشك.

وقد تجمّعت هذه المشكلات كلها واتخذت في المرحلة المعاصرة شكل صعوبة مباشرة وأكثر تعقيداً من سابقاتها، تلازم كل بحث يتناول تلك المراحل التأسيسية الأولى من الثقافة العربية. فهذا التناول يختزن، بسبب المعتقدات المتباينة، الدينية على الأخص، وما تستتبعه من الخلافات السياسية والاجتماعية، إمكاناً قوياً لإثارة إشكالات تخلق حوله جواً يشوّش عليه موضوعيته وعلميته. وإذا كان هذا الإمكان وارداً بالنسبة إلى كل بحث يتبنى رأياً يقول به طرف من الأطراف التي تمثّل حركة الصراع السياسي ـ الفكري في تلك المراحل، فبالأحرى أن يكون أكثر وروداً بالنسبة إلى بحث يتناول آراء الأطراف جميعاً في موقف جذري، يحلل ويعيد النظر، ويحاول أن يقدم فهماً جديداً، ويكشف عن دلالات ومعانٍ جديدة، تغيّر الصورة الراهنة السائدة عن الثقافة العربية.

إزاء هذه الصعوبات التي لا تتصل بالناحية التقنية وحدها، وإنما تمتزج أيضاً بالحرج الديني ـ السياسي، بل تمتزج بنوع من الحرج

القومي، وجدتني أحرص الحرص كله على تبني منهجية تعكس أقصى ما يمكن من الدقة والأمانة والموضوعية. وتحقيقاً لذلك رأيت أن أتخذ الخطوات التالية:

١ - تجنّبت الاعتماد على الأخبار التي تكمن وراءها دوافع تتحيّز لشخص أو اتجاه أو فريق ضد آخر، فأهملت منها تلك التي لا إجماع عليها وبخاصة ما اتصل منها بالدين والسياسة.

٢ - ولم أنظر، ثانياً، إلى الدين من زاوية المذاهب، وإنما نظرت إليه في تأثيره على نظر الإنسان العربي وعمله، وفي تأثيرهما كذلك عليه.

٣ - تجنّبت الخوض في ماهية المفهومات أو المعاني، كتحديد معنى الاتباع أو الإبداع أو القديم أو المحدث أو الأصل أو الأصالة، لأن مثل هذا الخوض لا بد من أن يستند أولياً إلى رأي مسبّق. ولهذا عرضت لهذه المفهومات كما نشأت ونمت تاريخياً وتجريبياً، وعرضت تجلياتها كما هي، وكما أفصحت عنها الأطراف المعنية.

٤ - آثرت، استكمالاً للموضوعية والدقة، ألاّ أعتمد في الآراء والأحكام التي أصل إليها، الدراسات الأجنبية أو العربية التي بحث كتّابها المشكلات التي بحثتها، باستثناء واحد هو الأخذ بما فيها من الآراء التي تتوافق مع النصوص العربية الموثوقة التي لا خلاف فيها. وطبيعي أن ذلك لا يعود إلى التقليل من أهمية هذه الدراسات، وإنما يعود إلى أنني لم أشأ أن أقرأ التراث العربي عبر آراء الأشخاص الذين قرأوه، بل شئت أن أقرأه قراءة بادئة عبر نصوصه ذاتها.

٥ - إن في هذا، أخيراً، ما يفسّر حرصي الكامل على أن أتسلّح في بحثي التراث، بالتراث ذاته. وهكذا جعلت النصوص التي تُعد، بالإجماع، أنها تشكل الأسس النظرية والعملية لهذا التراث، هي التي تتكلم، وحصرت دوري، عامداً، في عرضها وتوجيهها واستنطاقها. ومن هنا وضعت أمام القارىء أهم النصوص التأسيسية المتعلقة بالبحث. وقد بدا ذلك ضرورياً، بشكل أخص، لأن ثمة من يحاول أن يفسّر هذه النصوص بمنظور يشدد على أنها تختزن بذور التفكير الصحيح لكل عصر، وأنها لا تمثل المعرفة الماضية وحسب، بل تختزن أيضاً البذور الحقيقية لكل علم مقبل. ولأن هؤلاء يرون أن الذين ينظرون إلى التراث من غير منظورهم، يتجنون عليه، عدا أنهم لا يفهمونه، ولا يعتمدون الوثائق التي تسوّغ لهم ما يذهبون إليه، وأنهم ينظرون إليه بأفكار مبيّتة ترفض هذا التراث، وأنهم لا يبحثونه لكي يكتشفوا ما فيه من عظمةٍ وغنىً، بل لكي يدلّلوا على أفكارهم المبيّتة والتي تهدف، أخيراً، إلى هدم التراث. وفي هذا ما أكد لي صحة حرصي على إيراد النصوص، والإكثار منها حيث تقتضي الحال.

وفي هذا ما جعلني أطمئن إلى أنني عرضت لما تمكن تسميته بتأريخٍ للثقافة العربية، كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التي تجمع على صحتها الأطراف التي وضعتها أو تبنّتها. وفي هذا اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية. فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر في ما بينها، ولم أعرض للجدلية بينها من جهة، وبين القاعدة المادية وعلاقات الإنتاج من جهة ثانية. ويعود ذلك إلى أنني لا أقصد أن أدرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة في

ما بينها وبين القاعدة المادية، وإنما قصدت أن أدرس الثقافة بوصفها ظاهرة قائمة بذاتها كما أشرت.

وتحقيقاً لهذا كله رأيت أن أضع الدراسة في مستويين يتوازيان حيناً ويتداخلان حيناً آخر. يشكّل المستوى الأول المعطيات التي تقدمها الثوابت والمتحولات، ويشكّل المستوى الثاني الأحكام التي تسمح بها هذه المعطيات. وفي القسم الأول من الدراسة أعرض لمظاهر الثبات والتحول منذ نشوء الإسلام حتى حوالى منتصف القرن الهجري الثاني، وفي هذه المرحلة استقرّت أصول الثبات أو الاتباع، واستقرت كذلك أصول التحول أو الإبداع. وقد كشفت عنها، كما تجلّت لي، بدءاً من العلاقة التي تأسّست في أوائل الدعوة الإسلامية بين الدين والشعر، ومن العلاقة التي تأسست بين الخلافة الأولى والسياسة، من جهة، وبينها وبين الثقافة، بعامة، من جهة ثانية. وتتبعت من ثم تجليات الثابت في العصبية والسياسية، وفي الشعر واللغة، وفي السنة والفقه، وتتبعت تجليات التحول، بالمقابل، في الحركات الثورية، وفي الحركات الفكرية، وفي الشعر وبخاصة ما اتصل منه بجمالية المدينة، والصعلكة الاقتصادية ـ السياسية، وبداية المنحى الإيديولوجي في الشعر ونشوء مفهوم جديد للحب، مثّلت عليه بتجربة جميل بثينة.

وخصّصت القسم الثاني لدراسة الجدل والتنظير أو حركة تأصيل الأصول، في ما يتعلق بالثبات والتحول معاً، فعرضت لمظاهر تأصيل الثبات وتجلياته في مفهومات القديم والسّنة والإجماع والأمة والبدعة، وفي تنظير الأصول الدينية ـ السياسية الذي مثّلت عليه بالإمام الشافعي، وتنظير الأصول اللغوية الشعرية الذي مثّلت عليه بالجاحظ.

وعرضت، بالمقابل، لمظاهر تأصيل التحول وتجلياته في الحركات الثورية، وفي المنهج التجريبي وإبْطال النبوة، وفي أولية العقل على النقل، كما عبّر عنها الاعتزال، وفي أولية الحقيقة على الشريعة والباطن على الظاهر، كما عبّرت عنها نظرية الإمامة والتجربة الصوفية. وعرضت أخيراً لجدلية القديم ـ المحدث في الشعر، كما تركزت حول تجربة أبي نواس بخاصة وحول تجربة أبي تمام بشكل أخص.

هذا لا يعني أن ما أسميه بالثابت لم يعرف أي تحول في التنظير والممارسة، عبر التاريخ، أو أن ما أسمّيه بالمتحول لا يتضمن بعض عناصر الثبات. وإنما قصدت أن أشدد على الطابع الغالب والأكثر إلزاماً وحضوراً في اتجاه الثبات بالقياس إلى اتجاه التحول، أو في هذا الاتجاه بالقياس إلى ذلك الآخر.

ـ ٣ ـ

أنتقل الآن إلى الإجابة عن السؤال الثالث المتعلق بالنتيجة التي أستخلصها من هذه الرسالة. وأعترف أن هذه الإجابة ليست بالأمر السهل، ذلك أنها لا تتصل بالماضي وحسب وإنما تتصل كذلك بالحاضر والمستقبل. مع ذلك يخيّل إليّ أن هذه النتيجة مزدوجة: وصفية تتمثل في الكشف عن بنية الذهن العربي، ونقدية أو تقويمية تتمثل في الكشف عن احتمالات التغير أو التقدم في الحياة العربية وإمكاناته. وتترابط هنا الجوانب التقويمية والوصفية كما يترابط علاج الحالة بتشخيصها. لا نستطيع، بتعبير آخر، أن نستشف احتمالات المصير لشعب ما، دون أن نفهم الأصول الثقافية لنشأته، ولا نقدر أن نتنوّر صورة المستقبل، إلا إذا كنا محيطين بصورة الماضي.

ويكشف لنا الجانب الوصفي عن مسيرة الصراع بين منحى الثبات ومنحى التحول، وعن الخصائص التي سادت الحياة العربية بسبب انتصار منحى الثبات وسيادته. فمنذ الخلافة الأولى حدث انشقاق داخل الجماعة الإسلامية كان في أساسه سياسياً يدور حول من يخلف النبي، ثم أصبح دينياً، إذ أخذ كل فريق يستند إلى الدين، لكي يسوّغ موقفه من جهة، ولكي يدعم أحقيته، من جهة ثانية. وهكذا صار الدين، في الممارسة السياسية، سلاحاً يحاول كل فريق أن يستأثر بفهمه الصحيح، أي أن يجعل منه سلاحه الخاص. وبدءاً من ذلك صارت إيديولوجية الفئة التي غلبت، وسيطرت على النظام، تقوم على تفسيرها الخاص للدين، المتأثر، إلى حد كبير، بمصالحها الاقتصادية وانتماءاتها السياسية والاجتماعية، وصارت إيديولوجية الفئة المغلوبة تقوم هي أيضاً على تفسيرها الخاص بها.

وأدت ظروف الصراع، لسبب أو آخر، إلى أن يظل منحى التحول مغلوباً. وهكذا لم يدخل التحول في بنية المجتمع العربي بحيث يغيّر ويطوّر، بل، على العكس، رأته الفئات السائدة خروجاً وأعطته اسماً يقصد منه التحقير والذم هو البدعة، وسمّت أصحابه أهل الابتداع والأهواء، وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع، وبالسجن والقتل. وكان ذلك إيذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل المجتمع، وسيطرة الواحدية الاتباعية، أي أنه كان بداية الانحلال من داخل مما كان مقدمة طبيعية للانحطاط.

أما عن الخصائص التي نتجت عن هذه المسيرة، وسادت الحياة العربية ووجهتها، نتيجة لسيادة الاتباع أو الثبات، فيمكن رد أكثرها أهمية إلى أربع:

١ ـ الخاصية الأولى، على الصعيد الوجودي، هي ما أسمّيه باللاهوتانية، وأعني بها النزعة التي تُغالي في الفصل بين الإنسان والله، وتجعل من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية. فالفكر العربي الذي هيمن، إنما هو فكر الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة.

غير أن البعد الدنيوي للاهوتانية انعكس على الحياة الاجتماعية والسياسية، مما أدى إلى تشيّئها في الأمة أو الجماعة أو النظام. ومن هنا صارت الأمة إسقاطاً لاهوتانياً، أي أنها تحولت هي أيضاً إلى تجريد غيبي. وإذا كانت اللاهوتانية شكلاً من وجود الإنسان في غير ذاته، فإن الإيمان بالأمة أنها كائن تجريدي هو أيضاً شكل من وجود الإنسان في غير ذاته. وأن يكون الإنسان موجوداً في غير ذاته، يعني أنه موجود في آلة، وفقاً لعبارة الفارابي: «كل موجود في ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره». ومن هنا يعيش الفرد العربي، بحسب هذا الفكر المهيمن، غريباً عن ذاته، بدئياً، لأنه موجود من البدء ـ دينياً في الله، ودنيوياً في الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمي إلى الإنسان، بما هو إنسان، بقدر ما ينتمي إلى الدين أو الأمة أو الدولة. وفي هذا ما يقدم عنصراً أساسياً لتفسير الحياة العربية: من جهة، بنية قمعية سائدة يسوّغها النظام القائم، باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعي، ومن جهة ثانية، رفضية هامشية ترمز إلى أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، إلا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيّئها الاجتماعي ـ السياسي. وتأسيساً على ذلك، فإن الثقافة السائدة هي الثّقافة القمعية، ثقافة النظام السائد ومؤسساته.

٢ ـ والخاصية الثانية، على الصعيد الحياتي ـ النفسي ترتبط عضوياً بالخاصية الأولى، وهي ما أسميه بالنزعة الماضوية وأعني بها التعلّق

بالمعلوم ورفض المجهول، بل الخوف منه. وفي هذا ما يفسّر المناخ العقلي الذي ساد، وهو أن الإنسان لا يقدر أن يتكيّف إلا مع الأشياء والأفكار التي يستطيع خياله أن يجاريها ويقبل بها، أما تلك التي يعجز عن تفسيرها، فإنه يرفضها ولا يواجهها. وهكذا حين كان العربي يواجه شيئاً من خارج تراثه، يحاول أولاً أن يفهمه بالمقارنة معه، أي مع ما يفهمه، وحين لا يكون ثمة مجال للمقارنة، فقد كان هذا الشيء يبدو له مشوشاً ومخيفاً وخطراً. المهم بالنسبة إليه هو الواضح، هو ما يفهمه ويسمح له بالتوجه في الطبيعة والثقافة، في الحياة والمجتمع. ومن هنا أخذ العربي ينطلق، بدئياً، في سلوكه وتفكيره، من اليقين بأنه ناقص وظيفياً إذا لم تكن له نماذج ثقافية ـ أي أنه يفقد حس التوجه والحركة ويفقد السيطرة على ذاته ويتحول إلى سديم. بل يشعر أن وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضوية ومنظوماتها. وهو يسلك إزاء من يهددها، شكاً أو رفضاً، مسلكاً عنفياً. وفي تاريخ الفكر العربي ما يكشف عن هذا المسلك، مما يعرفه الجميع.

هكذا أخذ العربي، بتأثير من البنية الثقافية السائدة، يستخدم موروثه لكي يفهم كل شيء، وما لا يضيئه هذا الموروث لا يكون جديراً بأن يُعطى أية قيمة. كأنه يشعر أن المجهول يهدد طاقته على الفهم، ويهدد موروثه الذي يرى فيه الكمال والعصمة. فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة، وبخاصة الدينية يجعله في قلق وحيرة، ويؤدي، كما يعتقد، إلى ضلاله. وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة، في الماضي. وندرك، في المرحلة الحاضرة، الدلالة في صراع الأفكار داخل المجتمع العربي بدءاً مما سُمّي بعصر النهضة حتى اليوم. فهو يكاد أن يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية، وقيم التحول المستقبلية، حتى ليبدو، غالباً أنه يجري بالكيفية الماضية

ذاتها، وبوسائلها ذاتها تقريباً.

٣ ـ والخاصية الثالثة، على صعيد التعبير واللغة، هي الفصل بين المعنى والكلام، والقول بأن المعنى سابق عليه وليس الكلام إلا صورة له أو رسماً تزيينياً. وهذا ما تضيئه التجربة التاريخية ذاتها. فالعربي الاتباعي المنحى يفضّل الخطابة على الكتابة، ذلك أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الإلهي أو الوحي، أي المعنى، من الكتابة. فالكتابة ليست إلا النطق وقد سقط في الزمان. إنها ظل شاحب للنطق. وهي لا تمثل من الوجود إلا ظله. إنها بتعبير آخر، قناع النطق، أي أنها لا تمثل، لحظة حضورها الكامل، إلا الغياب الكامل.

ثم إنه في كل تطور حضاري يتطابق الشكل والوظيفة، بحيث أن تغيّر الوظيفة، يستتبع تغيّر الشكل. لكن مع أن وظيفة الشعر في المجتمع العربي تغيّرت في الإسلام عما كانت عليه في الجاهلية، فإن شكله لم يتغيّر. وهذا مما أكد الانفصال بين الكلام والمعنى، أو الشكل والمحتوى وأدى إلى جعل التعبير الشعري نوعاً من المطابقة بين الكلام والمعنى القديم، أي الموجود قبلياً. هذا المعنى هو الحق، أي هو الإسلام وقيمه. وفي هذا ما يكشف، من جهة، عن الأسباب التي جعلت العربي ينظر إلى جاهلية اللغة والشعر، من منظور ديني. ذلك أن إعجاز القرآن يقوم، في بعض جوانبه الأولى، على الإعجاز الجاهلي، وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحداه من حيث أنه المثال الكامل للبيان والفصاحة، ومن هنا اكتسبت اللغة العربية الجاهلية والشعر الجاهلي بعداً دينياً، وأصبح العربي، بعامة، يصدر في نظرته إلى ماضيه الثقافي الجاهلي عن شعور ديني. وفي هذا، من جهة ثانية، ما يكشف عن معنى المطابقة مع القديم. فالقديم أصل كامل، وعلى ما يجيء بعده أن يصدر عنه ويتكيّف معه. والمطابقة أخلاقية ولغوية:

الأخلاقية هي أن يتطابق سلوك الخلف مع النموذج الأصلي السلفي للسلوك. واللغوية هي أن يتطابق تعبير الفرد مع النموذج البياني الأصلي للتعبير. وتنطلق المطابقة مع الحق من الإيمان بأن الحق ثابت لا يتغيّر وأن على الإنسان أن يتكيّف معه، وبأن الحق واضح، لذلك يجب أن يكون التعبير عنه واضحاً، وأن الحق عقليّ منطقيّ، لا عاطفي انفعالي ولذلك يجب استبعاد التخيّل، فالتخيّل درجة متوسطة بين الحس والعقل، لا يوصل إلى معرفة يقينة، بل على العكس يوهم ويضلّ، وبأن المجاز أخيراً يجب أن يُستبعد، فالكلمات هي لما وُضعت له أصلاً ولا يجوز أن يحيد بها التعبير عن معناها الأصلي. واستبعاد المجاز هو المقابل اللغوي البياني لاستبعاد التأويل، على الصعيد الفلسفي ـ الديني.

وهكذا يكون الشعر العربي القديم، بالنسبة إلى الحديث، في مقام الإجمال، كما أن القرآن، مثلاً، بالنسبة إلى الفكر الديني، في مقام الإجمال ـ وما يأتي بعده في مقام التفصيل. فالتفصيل هو لسان الإجمال، وترجمانه وشرحه ومرآته. والمفصل، إذن، ليس ابتكاراً وإنما هو شرح للمجمل ومظهر له. وهذا يعني أن الأقدم هو بالضرورة الأفضل، وأن الأسبق هو الأعلم من كل لاحق. فالنور العربي، بحسب هذا المنحى الاتباعي الثبوتي، واحد أوّله النبوة، دينياً، والشعر الجاهلي أوّله، شعرياً. والأفضلية تتدرج تبعاً لتدرج القرب من الأولية. وليست الحياة اليومية إلا تمرساً بمحاكاة الأول. وهذا يعني أن الشعر، شأن الدين، يحدد بنشأته الأصلية الكاملة. فكما أن الدين تديّن أي تكرار طقسي، فإن الشعر كذلك هو نوع من التمرس بفهم الماضي واستعادته في تكرار طقسي.

غير أن تحديد الشعر بالماضي وحده يعني أمرين متلازمين: الأول،

نفي إمكان تحديده بالحاضر. فبالأحرى نفي هذا التحديد بالمستقبل. والثاني، نفي الجدوى من كتابة الشعر إلا إذا كان استعادة للماضي. وهذا مما يؤدي في الحالين إلى إلغاء الشعر.

٤ ـ والخاصية الرابعة، على صعيد التطور الحضاري، والتي نتجت عن البنية الثقافية السائدة، هي التناقض مع الحداثة. ففي القديم، بالنسبة إلى هذا المنحى الذي ساد، طاقة لكي يكون مصدراً للمفهومات الخاصة والعامة في ما يتصل بالإنسان وبالعالم وبالعلاقات في ما بينهما. القديم، بتعبير آخر، طاقة تنبعث منها وظائف ثقافية، ومن هذه الوظائف تتولّد وظائف أخرى اجتماعية ونفسية، وهذا يعني أن شخصية العربي، في هذا المنظور، شأن ثقافته، يجب أن تتمحور حول الماضي. ولعل في هذا ما يكشف، من جهة، عن تناقض العربي ذي الذهنية الاتباعية، في موقفه من الحداثة الغربية: فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها. والحداثة الحقيقية هي في الإبداع لا في المنجزات بذاتها. فهو، إذن، يرفض الحداثة الحقيقية: أي يرفض الشك، والتجريب، وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله.

غير أنني أكرر هنا أن هذه ليست خصائص الذهن العربي بوصفه كلاً وإنما هي خصائص الذهنية التي سادت الحياة العربية ووجهتها. ولنقل إنها ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة، لا ذهنية المجتمع العربي بكامله. بل على العكس، كانت في هذا المجتمع نواة لذهنية مقابلة، تحاول أن تفجّر المجتمع، أطراً ومفهومات، في اتجاه التحول.

وكانت الفئات التي تمثل المنحى الأول، أي منحى الثبات، تفكّر وتسلك، في صراعها، بنظرة من يواجه عصراً مقبلاً ويشعر أنه لن

يكون له مكان فيه، فيزداد لذلك، تمسكاً بالقديم ومحاربة للجديد. بينما كانت الفئات التي تمثل المنحى الثاني، أي منحى التحول، تفكر وتسلك بنظرة من لا مكان له في العالم الراهن، ولهذا كانت مأخوذة بابتكار العالم الجديد الذي يلائمها ويعبّر عنها. وهكذا خلقت مفهومات جديدة للصلة بين الله والإنسان وبين الإنسان والإنسان. وأعطت للدين والسياسة والحياة أبعاداً جديدة. فلم تكن مثلاً فكرة الاتحاد بالله أو وحدة الوجود، في التجربة الصوفية، إلا نفياً لفكرة التعالي التجريدية في الرؤيا الكلامية الاتباعية، وعودة إلى العلاقة الجدلية بين المرئي واللامرئي، أو بين المعنى والصورة أو بين الإنسان والطبيعة، وإلى الوحدة البدئية بينهما. ولم تكن كذلك فكرة النبوة المستمرة إلا تعبيراً عن وحدة الزمان والأبدية. كانت، بتعبير آخر، صيغة لتقديم نموذج لبطل يستمر ويتجدد مع التاريخ، نموذج إنسان يكافح مُستبقاً عصره، يستشرف المستقبل، ويعجّل في سير التاريخ.

وإذا أضفنا إلى هذه الأفكار النزعات العلمية والاشتراكية، والنزعات التي نفت النبوة والدين وأقامت العقل، بديلاً ـ ونفت العروبوية العنصرية وأحلت محلها الإسلاموية الإخائية، وأضفنا كذلك مفهوم التأويل وأولية العقل على النقل، والحقيقة على الشريعة وحركات التثوير في مجال اللغة الشعرية، أقول عندما نضيف هذا كله، يرتسم تخطيط تقريبي لما كان يطمح إليه المنحى الثاني، وهو ما سمّيته بالتحول.

ـ ٤ ـ

إذا صحّت هذه المقدمات الوصفية لبنية الفكر العربي الاتباعي، أعني مكرراً: بنية الثقافة التي سادت، فإن الجانب التقويمي من النتيجة

التي أستخلصها، يمكن أن أصوغه كما يلي: بما أن الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أعني أنها ثقافة اتباعية، لا تؤكد الاتباع وحسب، وإنما ترفض الإبداع وتدينه، فإن هذه الثقافة تحول، بهذا الشكل الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي. لا يمكن، بتعبير آخر، كما يبدو لي، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الإنسان العربي، إذا لم تتهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي - وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت هذا الفكر، ولا تزال توجهه.

هكذا تكمن النتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه الدراسة في طريقة كتابتها، فهي مشروع لوصف الثقافة العربية كما هي، في ثابتها ومتحولها، بغية فهمها كما هي، من أجل تغييرها كما يجب أن يكون. وليس المقام هنا مقام تفصيل لكيفية التغيير، أو للصورة المقبلة للأدب العربي والثقافة العربية بعامة، فإن هذا ينمو تجريبياً، أي أنه يتحول ضمن مجتمع هو نفسه يتحول.

غير أن كل تغيّر يتضمّن، بالضرورة، القول إنّ أصل الثقافة العربية ليس واحداً بل كثير، وبأن هذا الأصل لا يحمل في ذاته حيوية التجاوز المستمر، إلا إذا تخلص من المبنى الديني التقليدي الاتباعي، بحيث يصبح الدين تجربة شخصية محضة، وبأنه لا أولية للمعنى على الصورة أو للنطق على الكتابة، بل هناك جدلية وَحدةٍ في ما بينهما.

وإذا كان التغيّر يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلةٍ من داخله. إن هدم الأصل يجب أن يُمارس بالأصل ذاته.

هذا الهدم، إذن، لا يعني الارتباط بماضٍ غير الماضي العربي أو تراثٍ غير التراث العربي، وإنما يعني تجاوزه بأدواته ذاتها. إن العروبة،

بتعبير آخر، هي نفسها التي تمنع العربي اليوم من أن يكون كعربي الأمس، فالماضي الذي يهدمه إنما يعيد بناءه بالعروبة ذاتها.

وفي هذا الهدم يجب التوكيد على أن الحقيقة ليست في الذهن، بل في التجربة. والتجربة الحقيقية الحية هي ما تؤدي عملياً إلى تغيير العالم. وهكذا تكون النظرية الصحيحة وعياً بممارسة عملية تستهدف هذا التغيير.

ما تكون خصوصية العربي، إذن ـ وما يكون شكل ارتباطه بما نسميه التراث؟ إن خصوصية العربي ليست، كما يبدو لي، في ما يميّزه عن العالم وإنما هي في ما يميّزه، لحظة يشارك، بطاقاته كلها، في صنع العالم. أما من ناحية الارتباط بالتراث، فيجب أن يكون مع التحول: مع عناصره الأولى وآفاقه. لكن هذه العناصر لا قيمة لها من حيث أنها ماضٍ، وإنما قيمتها في كونها تختزن طاقة على إضاءة المستقبل، أي في مدى قدرتها على أن تكون جزءاً من المستقبل.

إن ارتباطنا بمعنى آخر، هو بالتحرير الذي فشل، بالوعد الذي لم يتحقق، ولذلك يفترض هذا الارتباط وعياً أساسياً بأن التحول أو تجاوز الماضي يجب أن يتم بشكل لا يتيح لهذا الماضي الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي أن يدجّنه أو يستخدمه. ولهذا فإن كلٍ تجاوز ـ كل إبداع، كل عمل خلّاق مغيّر، إما أن يكون جذرياً شاملاً، وإما أنه لا يكون.

ومن هنا يفترض هذا الارتباط وعياً أساسياً بأن التمحور حول الماضي إنما هو موت آخر، وأنه لا مجال للفكر العربي أو للإنسان العربي أن يحيا حقاً إلا إذا تمحور، على العكس، حول المستقبل. إن الآفاق التي يفتحها الحاضر والمستقبل أغنى وأوسع بما لا يُقاس من كل

ما أورثه الماضي. فالتقدم الذي أنجزه الإنسان يوضح أن الحاضر يكشف من الحقائق، ما لم يخطر للماضي إطلاقاً، فبالأحرى أن يكون المستقبل أكثر كشفاً عن هذه الحقائق. ولم يكن شجر الأمس أو فضاؤه أجمل من شجر اليوم وفضائه، ولم يكن شاعر الأمس مخلوقاً من طينة أكثر رهافة من الطينة التي يخلق منها شاعر اليوم. كذلك لم تستنفد الطبيعة في مخلوقات الماضي. إن هذا كله يؤكد ما تذهب إليه هذه الدراسة، وهو وجوب تحرير العربي من كل سلفية، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي والنظر إليه بوصفه جزءاً من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقاً، والنظر إلى الإنسان، تبعاً لذلك، على أن معناه الإنساني الحقيقي هو في كونه خلاقاً مغيراً أكثر منه وارثاً أو متابعاً.

أريد أن أؤكد أخيراً على أنني لا أزعم أنني أقدم حلولاً، أو أنني مصيب في كل ما ذهبت إليه. فما أقوم به، في هذا البحث، ليس إلا بداية، وهو شأن كل بداية لا بد من أن تشوبه عثرات وأخطاء. ثم إنني أعتقد أن من يثير من المشكلات دقيقها ومعقّدها، لا يعلّم الوثوق بقدر ما يعلم الشك، ولا يبشّر بالطمأنينة بقدر ما يبشّر بالقلق، ولا يؤكد القناعة والقبول بقدر ما يؤكد التساؤل والبحث.

(بيروت، ١٩٧٣)

مقدمة

ـ ١ ـ

كان الإسلام تأسيساً لرؤية جديدة ونظام جديد. غير أن للثقافة العربية نشأة مزدوجة: جاهلية وإسلامية. وبما أن الإسلام[1] نهاية أو خاتمة الرؤيا العربية (والإنسانية) للحياة والكون، فقد فسّرت البداية في ضوء الدين الإسلامي، بحيث أن النهاية صارت هي نفسها البداية. فما يكون النهاية لا بد من أن يكون البداية أيضاً، إذ هو نفي لكل ما سبقه مما يناقضه من جهة، وتأسيس للأصول من جهة ثانية. الجاهلية تتقدم الإسلام، ظاهرياً، لكن الإسلام يتقدمها جوهرياً. ومن هنا لا نعرف الإسلام بالجاهلية، وإنما نعرف الجاهلية بالإسلام. فالإسلام هو الأصل الذي يعرف به، وفي ضوئه، كل شيء كان قبله، وكل شيء يجيء بدءاً منه. وإذا كان الأصل هو الثابت القديم، وما يجيء هو المتحول المُحدث، فإن القضية الأساسية في دراسة الثقافة العربية، وفي التراث العربي بعامة، هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول، أو طبيعة الصراع بين منحى الاتباع ومنحى الابتداع. وقد اتخذ هذا الصراع مظهرين: دينياً ـ سياسياً يدور حول الخلافة أو الإمامة، ودينياً ـ عقلياً يدور حول طبيعة العلاقة بين الدين

---

(١) راجع الهامش في مكان آخر، فقد آثرت أن أُفرد للهوامش صفحات مستقلة في آخر الكتاب، وفقاً لتسلسل الفصول (المؤلّف).

والعقل، والدين والحياة. وبرز في هذا الصراع، منذ غياب الرسول، اتجاهان: الأول يجد في القرشية العربية، والنص الديني ـ كتاباً وسنة، وبعض الصحابة، أساسه ومنطلقه. والثاني يجد أساسه ومنطلقه في الإسلام بذاته، وفي الإنسان المسلم بما هو إنسان. وأسّس أصحاب الاتجاه الأول لنظرةٍ تقول بطاعة الإمام ولزوم الجماعة والأكثر، بينما أسّس أصحاب الاتجاه الثاني لنظرةٍ تقول بمراقبة الإمام ولزوم الحق والعدل والخروج على الإمام إذا جار وعدل عنهما. وكان يقابل هذا الانقسام في المعاني انقسام اقتصادي ـ اجتماعي: من جهة، أشراف هم الطبقة القرشية وحلفاؤها، ومن جهة ثانية، طبقة «غوغاء» و«عبيد» و«نزاع قبائل» و«سودان»، كما كانت تسميها الطبقة القرشية السائدة. وكانت السيادة، طول القرون الهجرية الثلاثة الأولى، للطبقة القرشية وحلفائها. ولهذا كانت السيادة لثقافتها، ولمنظورها الديني بخاصة، طول هذه القرون.

ـ ٢ ـ

إذا كان الدين الإسلامي خاتمة المعرفة ونهاية الكمال، وفقاً للنظرة التي سادت، فذلك يعني أنه لا يمكن أن ينشأ في المستقبل ما لا يكون متضمناً فيه. فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن، أو هو بداية الزمن والتاريخ. وهو لذلك ليس زمناً ماضياً، بل هو الزمان كله: الأمس والآن والغد. والآن والغد لا يكشفان عما يتجاوز الوحي، بل إنهما، على العكس، يشهدان له. الآن لحظة تذكير وكذلك الغد. فليس المستقبل بُعد اكتشاف، بل بُعد حفظٍ واستعادةٍ، وليس عامل تغييرٍ بل عامل تدبير.

الوحي، من حيث أنه تأسيس وبدء مطلقان، يتجاوز الأزمنة: الماضي، الحاضر، المستقبل. فهو الماضي من حيث أنه الأول، وهو

الحاضر من حيث أنه المستمر، وهو المستقبل من حيث أنه الأخير المطلق. الوحي ـ الماضي هو نفسه الوحي ـ الحاضر، وهو نفسه الوحي ـ المستقبل. ولهذا لا قيمة للزمن التاريخي إلا من حيث صدوره عن زمن الوحي. فالوحي حاضر اليوم، وغداً، حضوره يوم نزوله. وسيظل حاضراً إلى نهاية العالم حضوره يوم هبوطه. وبما أن الوحي دعوة للممارسة فإن زمن الوحي هو الحاضر: فالوحي هو أبداً الحاضر الذي يحتضن المستقبل والماضي. والحاضر هنا هو الماضي استمراراً، وهو المستقبل إمكاناً. الوحي إذن هو الحاضر ـ الأبد. وعلى هذا يجب التمييز بين زمنين: زمن الوحي، والزمن التاريخي، زمن الأحداث والمظاهر، أي الزمن العابر. ثمة، بمعنى آخر، جوهر دائم وراء العابر الزائل وأبدية هي أبدية الحضور. لا يعود ثمة مكان للهجس بالمستقبل، لأنه ليس إلا حاضراً آتياً. فأن تمارس مضمون الوحي، أن تعيش حضور الوحي، ذلك هو المستقبل. الزمن ـ الوحي يناقض الزمن اليوناني ـ كرونوس. كرونوس يخلق كل شيء ويميت كل ما يخلقه، أما الزمن ـ الوحي فهو خارج هذه الحركة من الولادة والموت، حركة التغيّر والصيرورة. الزمن ـ الوحي يبقى هو هو، من الأزل إلى الأبد. الوحي، بتعبير آخر، لا يُعرف بالزمان، بل الزمان هو الذي يُعرف به. الوحي، بتعبير أفضل، هو قوة الزمان وليس الزمان هو قوة الوحي. وهذا يعني أن الفكرة الدينية أعلى من الزمان، أي من التاريخ. التطور التاريخي عابر هامشي ولا قيمة له بذاته. القيمة هي للوحي ـ الفكرة التي تتجاوز التاريخ وتطوراته. ومن هنا نفهم القول إن الإسلام لا يهرم، لا يصير ماضياً وإنما هو حضور مطلق، وهو إذن صالح لكل زمان ومكان. وليست دراسة الماضي إلا دراسة للحاضر، أو شكل سام من أشكال الحضور. وإذا شئنا أن نحدد علاقة الوحي

بالتاريخ فليس ثمة علاقة، وإنما هناك فرصة للتاريخ لكي يتشبه بالوحي. التاريخ فرصة الإنسان لكي يعلو إلى الوحي أو يهبط إلى الشقاء. لن يكون للتاريخ، إذن، معنى حقيقي، إلا إذا اندرج في الوحي، ذلك أن الحاضر لا يكون حاضراً إلا إذا كان صورة الأبدية. فهو ليس حاضراً بذاته ولذاته، وإنما هو حاضر بالوحي - الأزل والأبد.

هذا يعني أن للزمان معنيين: الأول، هو السقوط أو البعد عن الأصل. والزمان هنا يعزل وينفي. وعلى الإنسان، إذن، أن يحاربه، فيعزله وينفيه. ويفعل ذلك بأن يبقي الأصل حاضراً، أي بأن يستعيده ويكرّره.

والمعنى الثاني هو أن الزمان ليس انفتاحاً أو مجالاً للكشف عن علم «جديد» وإنما هو مناسبة لتذكر العلم المنبثق عن الأصل، والذي يعرف الكشف به، ولا يعرف هو بالكشف. الزمان، بعبارة ثانية، لا ينطوي على أي قدم يتجاوز الأصل أو يلغيه. فهو لا يتجه إلى اللانهاية، بل يتجه إلى نهاية هي البداية التي انطلق منها. والإنسان لا يكتشف شيئاً، بل يتعلم الكشف الإلهي. ومن يتعلم هنا يَعْني أنه يستعيد أو يكتسب علماً سابقاً عليه. وهو علم كامل ومعصوم.

ليس الزمان، في هذا المنظور، شكلاً أوّلانياً لحدس الإنسان، أو بُعداً تكوينياً من أبعاد الشيء، وإنما هو شيء مخلوق كأي شيء آخر. وهو، إذن، نقص كأي مخلوق، بل هو مناقض للكمال، وكل ما فيه أو ما يتصل به نقص. فالكمال هو في الأبدية، لا في الزمان. وبما أن الله قادر أن يعيد خلق الكون في أية لحظة يشاء، فإن الزمن ليس ديمومة، وإنما هو آنات متقطعة، أو مجموعة من اللحظات(٢). ويكشف الزمان

للإنسان أمر الله: كن. فهو، إذن، ليس إلا واسطة لهذا الكشف. فالزمن هو الحين أو اللحظة أو الآن وهذه كلها تمر كلمح البصر، حتمية ومفاجئة. وهي بمثابة تنبيه أو إشارة يذكّران الإنسان بسلطان الخالق.

الزمان قياس الحركة، والحركة لا تتم إلا في مكان. فإذا كان الزمان محلاً ورمزاً للنقص، فإن المكان هو كذلك محل ورمز للنقص. وإذا كان الزمان مجموعة من اللحظات فإن المكان هو كذلك مجموعة من النقاط. إنه كالزمان واسطة لتذكير الإنسان أن الدنيا فانية، وأنها ليست إلا جسراً هشاً يعبر عليه إلى السماء، حيث الوجود الإلهي المطلق.

وإذا كان الزمان لحظةً والمكان نقطة، فإن مفهوم السببية ينتفي. ومعنى ذلك أن الله هو وحده الفاعل، وأن الإنسان ليس إلا محلاً لهذا الفعل وشاهداً، أي أنه ليس إلا كاسباً. ومن هنا ليس الإمكان هو أيضاً تابعاً لإرادة الإنسان، وإنما لإرادة الله وحده. والإنسان، إذن، لا يشارك في الكشف عن أي مجهول ممكن، وإنما يتلقاه أو يكسبه بإرادة الله وفعله.

الزمن، إذن، زمن نبوي. وفي الزمن النبوي يتحول المستقبل إلى ماضٍ. فالنبي لا يسير نحو المستقبل، وإنما يتذكر المستقبل. ولهذا يفعل الزمن النبوي في الإنسان بحيث يبدو له الماضي مستقبلاً، والمستقبل ماضياً. إنه يُعيد الإنسان إلى الماضي، فيما يضع الماضي في المستقبل. وهكذا يكون المستقبل شكلاً من أشكال الماضي.

والإنسان، إذن، يتحرك ويفكر في زمن سابق على زمنه الشخصي وعلى تجربته. وليس الحاضر، أي الزمن الواقعي، إلا مناسبة عابرة

للتذكير بالأبدية. ومن هنا تكون علاقة الإنسان بالماضي أو القديم نوعاً من العلاقة الإيروسية أو الجنسية. ولكن الماضي يجب أن يظل في عذرية كاملة. وإذا كان الحاضر ابتعاداً عن العذرية، فإن أمامه مجالاً لكي يقترب منها، وذلك حين يقبل أجوبة الماضي عن الأسئلة التي يطرحها. أي حين يكون الحاضر صورة ثانية للماضي. إن الزمن هو ما يسلب الإنسان ذاته وحياته. إنه انهيار دائم. وكل شيء فيه يتفسخ ويندثر. إنه المكان الذي يفرغه الله باستمرار. والشيء الوحيد الذي يضفي عليه شيئاً من القيمة أو الدلالة هو أنه انتظار للعودة إلى الأصل، وجسر يوصل إليه.

ـ ٣ ـ

«الدنيا مزرعة الآخرة» يقول الغزالي، «ولا يتم الدين إلا بالدنيا» و«الملك والدين توأمان. فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[٣]: تكشف هذه الكلمات عن الصلة بين زمن الوحي وزمن التاريخ وعن معنى التاريخ بحسب الوحي، ذلك أنها تكشف عن الصلة العضوية بين الدين والأمة والإمام. المجتمع، بحسب هذه الكلمة، وحدة دينية، أي أنه لا يجد أساسه في الجنس أو الأرض، بل في الوحي. والمجتمع القائم على الوحي هو، بالضرورة، مجتمع تقليد. وهو ليس تقليدياً بالنسبة إلى الماضي وحسب، أي من حيث أنه يحفظ الوحي، بل بالنسبة إلى المستقبل أيضاً، أي من حيث أنه مجتمع يحيا في انتظار النشور ليشهد للوحي في نهاية الأزمنة أمام «خاتم الرسل». وهذا المجتمع الذي يجد أصله ومعاده في الوحي، إنما يرتبط بالثابت الباقي، أي «وجه الله»، لا بالمتغيّر الفاني. فالتغيّر يعني له النقص. لهذا يعيش خارج الحركة

التاريخية معلقاً بين ماضٍ هو الوحي ومستقبل هو النشور، ومن هنا لا تعني له عبارات كالإبداع وإعادة النظر والحداثة إلا خروجاً على الأصل. فالأساس، بالنسبة إليه، هو النظر باستمرار إلى الدين أو الوحي كأنه هبط اليوم، وحفظه كما هو في أصله إلى نهاية العالم. وينتج عن ذلك أنَّ أعرف الناس بالأصل هو الأقرب إليه. فالأوائل هم، بالضرورة، خير من الأواخر. ذلك أن المثل الأعلى لا يكمن في الزمن الذي يأتي، بل في الزمن الذي مضى. وليس التقدم إلا هذه العودة الدائمة إلى الماضي ـ الأصل.

من هنا كانت للمتقدم، بصفة عامة، أولية على المتأخر، أو كان له على المتأخر «أمر زائد» كما يعبّر التهانوي[4]. فالمتأخر محتاج ذاتياً إلى المتقدم، وللمتقدم زيادة كمال على المتأخر. ومن الناحية المرتبية نصل أولاً إلى المتقدم، انطلاقاً من الأصل أو المبدأ. فالمتقدم يفوق المتأخر بالزمان والطبع والذات والشرف والرتبة.

في هذا المنظور يأخذ التغيّر معنى سلبياً ـ أي يصبح انحرافاً عن الثابت. القيم هنا، الحضارة بعامة، لا تتغيّر بحيث يجيء الحاضر مغايراً للماضي، ويجيء ما يكون مغايراً لما كان. ولا يصح قبول التغيّر إلا شريطة أن لا يخلّ بالأصل، أي أن يكون متوافقاً مع الماضي، وأن يوجهه روح الأصل، وأن يحاكي، بتعبير أدق، نموذجاً سابقاً. والتغير هنا شكل من تفتح الثابت ونموه، فهو تقليد ومتابعة وليس ابتكاراً. وينتج عن ذلك أن رفض التغيّر يتضمّن ازدراء للمُحدث. فالمحدث يعارض القديم ـ الأصل، وهو إلى ذلك، فاسد زائل. ينتج، بالتالي، أن الحضارة هي، بالضرورة تكرار: تكرار ذاكرة وتكرار عادة. الذاكرة هنا أساس الزمن، والعادة تجسيد الذاكرة. الذاكرة تمثّل المطلق، أي السماء، والعادة تمثل النسبي أي الأرض. فخضوع العادة

للذاكرة، في نوع من التبعية والامحاء رمز لخضوع الأرض للسماء. وإذا كانت العادة هي الحاضر الذي يمر، فإن الذاكرة هي كيان الماضي، وهي ما يجعل الحاضر يتحول إلى ماضٍ. والزمن في العادة والذاكرة ليس امتداداً، وإنما هو تقلّص وانكماش.

ـ ٤ ـ

على هذه المفهومات قامت الحركة الفكرية التي بدأها الشافعي، وهي ما سُمي بتأصيل الأصول. وكان عمر بن الخطاب قد صاغها صياغة أولية في رسالته إلى أبي موسى الأشعري، حيث قال: «الحق قديم... اعرفْ الأشباه والأمثال، فقس الأمور عند ذلك واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق»[٥]. ويعني هذا القول أمرين: الأول هو أن مقياس الحكم في ما ينشأ في الحاضر موجود في الماضي، والثاني هو أن العلاقة بين الحاضر والماضي يجب أن تكون علاقة فرع بأصل.

يمكن أن نضع قول الخليفة عمر في صيغة ثانية فنقول: «من يريد أن يعرف، عليه أولاً أن يؤمن»، فهذه الصيغة تكشف عن قاعدة النظر، بحسب الرؤيا الدينية كما فهمتها الخلافة الأولى، ومارستها. فالمعرفة تابعة للدين وهي منبثقة عنه. المعرفة، بتعبير آخر، دينية أو هي باطلة. وهذا ما يعبر عنه الشافعي بقوله: «كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق، وما سواهما هذيان»[٦]. ويعبّر عنه ابن تيمية بقوله: «كل ما خالف الكتاب والسنّة فهو باطل قطعاً»[٧]. فالدين مصدر المعرفة الصحيحة، وفيه تجد المعرفة مقياسها ومنهجها وغايتها. ليس الدين، إذن، أصلاً لمعرفة الغيب وحسب، وإنما هو كذلك أصل لمعرفة العالم. إنه «وضع إلهي سائِقٌ لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل. وهذا يشتمل على العقائد

والأعمال»[٨]. إنه أساس شامل للنظر والعمل، وهو ما يكشف عنه معناه اللغوي[٩].

والدين قديم إلهي. والقديم الإلهي واحد، لا يصح انقسامه، أي لا يصح أن يُرفع منه شيء ويُترك شيء. يجب أن يؤخذ بكليته وتمامه ووحدته. وكما أنه لا يطرح من الواحد شيء، كذلك لا يضاف إليه شيء. ومن هنا كان الواحد تكراراً. إنه نفسه، أزلاً وأبداً، لأنه الشيء الذي انتفى عنه الانقسام. والواحد، إذن، هو ما لا ملجأ ولا ملاذ بسواه. إنه المتحد في ذاته، المنزّه عن الانقسام والتجزؤ، الذي لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء[١٠].

والقديم ليس الأصل الأول وحسب، وإنما هو الآخر أيضاً. ذلك أنه الموجود، الباقي بعد فناء العالم. فما يُبتدأ تبعاً لذلك هو ما يعاد ـ أي أن المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة، كما يعبّر الأشعري[١١]، وهو، بالتالي، المعاد في الدنيا. فالدين هو الصورة الكاملة للتعبير عن الأصل في كماله، وعدم إعادته يتضمن نفياً لهذا الأصل، أو على الأقل، شكاً فيه. ولا يفيد شيء مع نفي الأصل أو الشك فيه. ومعنى ذلك أن المؤمن يجب أن يكرر، إلى ما لا نهاية، القول والفعل الأصليين الأولين. وأن يكرر الإنسان يعني أنه لا يفعل ولا يقول، أو يعني أنه لا فعل له في غيره، ولا قول له غير ما يقوله الدين. لا يقدر، بكلمة ثانية، أن يغيّر، لأن التغيير تجاوز لشيء راهن أو سابق، أو هو خلق لمثال أو أصل، آخر، أو هو انحراف عن المثال الأول. وليس هذا في مقدور الإنسان، فهو لا يخلق وإنما يستعيد خلق الله، وقد يفتّقه ويفرّع عليه، لكن شريطة أن لا يخالف أصلاً من أصوله.

وقد أخذت هذه المبادىء النظرية بعدها التطبيقي في الحياة

الاجتماعية السياسية. فإن علاقة الفرد بالأمة وبالإمام هي الصورة السياسية لعلاقته بالأصل، بمعناه العام، من جهة، وبالدين من جهة ثانية. وهذه العلاقة اتباعية في الحالين. فالدين، على الصعيد الغيبي، هو المسألة الأولى، والإمامة، على الصعيد الأرضي، هي كذلك المسألة الأولى. ومن هنا كانت قضية العلاقة بين الأمة والإمام، والإمام والمأموم هي القضية الأولى. ولكي تتضح لنا طبيعة هذه العلاقة، يجب أن نعود إلى التسمية التي يطلقها علماء الشريعة الإسلامية على ما نسميه الآن بالمواطن، فهم يسمونه «المكلَّف»[١٢]. وتعني التسمية أن هؤلاء العلماء لم ينطلقوا في بحثهم العلاقة بين المأموم والأمة، وبينه وبين الإمام، أي بين الفرد والمجتمع، والمحكوم والحاكم كما نعبّر حديثاً - لم ينطلقوا من فكرة الحق، بل من فكرة الواجب. وهكذا يكون المجتمع مجموعة من الأفراد المكلفين أو المسؤولين عن أداء واجبات محددة، قبل أن تكون لهم حقوق محددة. بل ليس للفرد حقوق، بالمعنى الحديث، وجل ما نستطيع قوله هو أنه وكيل أو مؤتمن على حقوق هي جميعاً حقوق الله.

ويقسم علماء الشريعة هذه الحقوق إلى ثلاثة أقسام: ١ - حقوق الله وهي التي تتعلق بواجبات العبادة على الإنسان و«الحدود» التي شرعها الله والتي تتعلق بمصالح الأمة العامة. ٢ - حقوق العباد، وهي التي تتعلق بمصلحة الأفراد الخاصة، كحقوق الامتلاك. وهذه «ليست أصلية أو فطرية بل مكتسبة»، فمع أن الإباحة هي الأصل في الأشياء، كما يرى الفقهاء، فهي لا تُكتَسَب إلا عن «طريق اعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات، والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق، حين تكتسب». لكن تجب ملاحظة أمرين: الأول هو أن «الامتلاك لا يخرج الإنسان عن معنى الوكالة»، والثاني هو أن «الحق

الخاص خاضع للحق العام». ٣ ـ الحقوق المشتركة بين الله والعباد، وهي التي «تجمع بين مصالح عامة للأمة ومصالح للأفراد»، وتعني أن «حقوق العباد» غير مستقلة عن حقوق الله، بل تتصل بها اتصال التابع بالمتبوع والنتيجة بالسبب.

ومن هنا يتضح أن الشريعة في الإسلام مجموعة فروض أو واجبات، أو مجموعة أوامر ونواهٍ. ويعرف الفرض بأنه «كل متحتّم قصد الشارع حصوله»[١٣]. وليس الإنسان هو الشارع، بل الشارع الله وحده. وعدم القيام بالفرض معصية، وهو ما سمّي بالكبيرة.

والفروض قسمان: عينية، وهي الواجبة على كل فرد بعينه. وتتعلق بالعبادة، أي بصلة الفرد مع الله، أو تتعلق بحقوق الله، فهي دينية أو روحية. وكفائية، وهي الواجبة على الأمة كلها كوحدة أو كماهية، دون النظر إلى الأفراد بذواتهم وهي تتعلق بالصالح العام، أو بحقوق الله في ما يتصل بمصلحة الأمة ككل. وهي، إذن، تتصل اتصالاً مباشراً بالقضايا الاجتماعية والسياسية.

ونلاحظ في هذا التقسيم أن واجبات الفرد السياسية والاجتماعية ثانوية بالنسبة إلى واجباته الدينية. بل إن الواجبات الأولى يمكن أن يتخلى عنها كفرد ويفوضها إلى غيره. وهكذا ليس لحقوق الفرد، بمختلف أنواعها، أية أهمية سياسية أو اجتماعية[١٤]، ولعل السبب في عزوف الناس عن السياسة يكمن في طبيعة هذه النظرة إلى الفرض الكفائي. وهذا العزوف أدى إلى عزوف عن قضايا المجتمع. وهكذا ترك للأمة ـ وهي تجريد محض ـ أعني ترك للإمام أن يكون كل شيء، وأن «يفعل» كل شيء. وقد استغل «الأئمة»، ولا يزالون، ما يمكن أن تتيحه لهم فروض الكفاية، فجعلوا من الأمة مجموعة «ممثلين»، أي

مجموعة من «المتواطئين» مع سلطة الإمام الراهن أو الإمام الآتي، وعزلوا الأفراد الذين «يمثلونهم» عن الحياة العامة، السياسية والاجتماعية. وهكذا بدأ المجتمع العربي ـ الإسلامي، ولا يزال يبدو حتى الآن، مجموعة من «الأئمة» و«الحواشي» دون أن يكون للشعب رأي أو فاعلية. وأدى هذا إلى أن ترجع الأمة إلى المرتبة الثانية، وأن تصبح الإمامة الأصل الذي «تستقر» عليه قواعد الدين و«تنتظم» به مصلحة الأمة[١٥].

ويتضح مما تقدم أن الجماعة لا الفرد، منطلق النظرة، لدى علماء الشريعة، في تحديد الأوامر والنواهي. أي أن المنطلق فكرة عامة مجردة. ولعل في هذا ما يفسر كيف أن الفروض التي تتعلق بكل ما سوى العبادة، إنما هي فروض كفاية، أي فروض يمكن تفويضها لممثل أو أكثر وهي ما تقوم به الإمامة أو الدولة. فالدفاع عن الوطن والحرية، مثلاً، وهو ما كان يسمى بالجهاد، هو، مبدئياً، فرض كفاية[١٦]. ولا يصبح فرض عينٍ إلا في حالة استثنائية: إذا غزيت أرض الإسلام.

والعلوم، هي كذلك، فرض كفاية. «ومن فروض الكفاية القيام بإقامة الحجج وحل المشكلات في الدين»[١٧]، ولا يحصل كمال ذلك، كما شرحه الرَّملي، «إلا باتقان قواعد علم الكلام المبنية على الحكميات والإلهيات». ويتابع النووي فيقول إن من فروض الكفاية: «القيام بعلوم الشرع: كتفسير وحديث»، و«ما يتوقف على ذلك من علم العربية وأصول الفقه وعلم الحساب»[١٨]. ويحدد الغزالي فرض الكفاية في العلوم، فيقول: «أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا: كالطب، إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات وكذلك أصول الصناعات»[١٩].

وفي «حاشية ابن عابدين»[20]: «وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا. . . كالطب والحساب والنحو واللغة والكلام والأصول، وكذلك علم الآثار والأخبار والعلم بالرجال وأصول الصناعات والفلاحة».

وأهم فروض الكفاية المتوجبة على الإمام (أو الدولة) هو ما حدده الماوردي في الصيغة التالية: «حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة»[21] وهكذا يكون الدين شأناً اجتماعياً ـ سياسياً ترعاه الدولة.

ـ ٥ ـ

إن معنى قيام الشريعة الإسلامية على مبدأ الواجب، لا الحق من حيث أن الإنسان فيها مكلّف أصلاً، هو أنه ينفّذ إرادة الله المسبقة. وهذا التنفيذ ليس عملاً إرادياً، ذلك أنه لا يصدر عن حق أو ملك، وإنما هو ردّ ما أعطي للإنسان لصاحب العطاء.

والشريعة، من هذه الناحية، امتداد اجتماعي لنظرة الإسلام إلى الفعل أي إلى قدرة الإنسان، وإرادته، كما فهمها المنحى الاتباعي. ويعبّر الغزالي عن هذه النظرة بقوله: «أفعال العباد مضافة إلى الله تعالى، خلقاً وإيجاداً، وإلى العبد كسباً، ليثاب على الطاعة (القيام بتكليف ما كلف به من نهي أو أمر) ويعاقب على المعصية. . . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله. فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً». وهو يصف هذا القول بأنه «مذهب أهل السنة» [22]، ثم يقول: «فمن نسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدري، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى، والكسب إلى العبد فهو سنّي»[23].

إن لمفهوم الكسب، في ما يتعلق بالأفعال، على الصعيد الديني، مقابلاً في ما يتعلق بالإبداع، على الصعيد الأدبي، هو مفهوم التقليد. فالتقليد كسب لما تم فعله. ولهذا كان القول بحصر دور الشاعر في الصياغة وحسب عائداً إلى حصر صفة الإبداع في الله وحده. والله نفسه «تمدّح بالخلق وأثنى على نفسه بذلك، ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة التمدّح»[٢٤]. فالله «منفرد بالإيجاد والاختراع»، ذلك «أن الأفعال دالة على علم فاعلها، والأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها»[٢٥]، بل إن الإنسان لا يفعل في الحقيقة لكي يقال إنه يُبدِع، فإن «أفعال الخلق مقدورة له (أي لله)، فإذا أوجدت كانت أفعالاً له»، يدل على ذلك قوله: «والله خلقكم وما تعملون» [٢٦]، فأخبر أنه «خالق لنفس عملنا»[٢٧].

لكن هل النحت، مثلاً، عمل؟ يجيب الباقلاني في معرض كلامه على الأصنام قائلاً: «الأصنام أجسام، والأجسام لا يجوز أن تكون أعمالاً للعباد على الحقيقة». وحين يرد عليه بالآية: ﴿تلقف ما يأفكون﴾[٢٨]، فإن العصا لم تلقف الإفك بل المأفوك، يقول الباقلاني: «إن ما يأفكون هو المأفوك، كما أن ما يأكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب. وكذلك قوله: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾[٢٩]، لم يعرض تعالى فيه لذكر النحت، وإنما ذكر المنحوت لأن ما ينحتون هو منحوتهم لا نحتهم»[٣٠].

والله خلق اللغة كما أنه خلق اللون: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم﴾[٣١]. ويعلق الباقلاني على الآية بقوله: «يريد باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات

والكلام بالألسن». ويعقب مستدلاً بالآية: ﴿وأسرُّوا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾[٣٢]، بأن الله يقول: ﴿كيف لا أعلم ما تسرّونه وتخفونه من القول، وأنا الخالق له﴾. ويستشهد الباقلاني بآيات أخرى منها: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾[٣٣]، ويعلّق بقوله: «فنفى أن يكون خالقٌ غيره»، وبالآية: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون﴾[٣٤]. وبالآية: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾[٣٥]، فحكم تعالى، كما يقول الباقلاني، «بِشرك من ادعى أنه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه. فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وإرادتهم وعلومهم، وهذه الأجناس أجمع كخلقه ومن جنس ما يوجده، لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه، ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم ـ تعالى عن ذلك»[٣٦].

الإنسان، إذن، لا يخلق فعله وإنما يكسبه. والكسب، كما يعرّفه الباقلاني، «تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها». ويفسّر هذا التعريف مستطرداً: «وكل ذي حس سليم يفرّق بين حركة يده على طريقة الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حساً هي معنى كونه كسباً»[٣٧].

ويتضح معنى عجز الإنسان عن الخلق، أي عن الفعل أو العمل إلا بمعناه الكسبي، في ما أورده الباقلاني في البابين: الثلاثين، والحادي والثلاثين من كتاب التمهيد[٣٨]. ففي الباب الأول يميّز بين الرزق والملك. فللإنسان رزق أي كسب، وليس له ملك أي قدرة. ويستدل

بالآية: ﴿الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾. (سورة الروم: ٣٩ ـ ٤٠)، ويقول: «فلما كان منفرداً بالخلق والإماتة والإحياء كان منفرداً بتولي الأرزاق». ويقول رداً على سؤال بلسان المعتزلة: ما معنى قولكم إنه يرزق الحرام ـ (وهو من قولهم إن الله رزق الحلال والحرام)، إن معنى ذلك أنه «يجعله غذاء للأبدان وقواماً للأجسام لا على معنى التمليك والإباحة لتناوله، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه». ويرد على سؤال آخر: «ما أنكرتم أن يكون معنى الرزق هو معنى التمليك؟» فيقول: «أنكرنا ذلك لإجماع الأمة على أن الطفل مرزوق لما يرتضعه من ثدي أمه، وعلى أن البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها، وكذلك هي كلها مرزوقة لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها، وإن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقاً لهما، لأنهم متفقون على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها». ومن هذا المنظور ليس هناك فرق، في ما يتعلق بالملك، بين الإنسان والحيوان.

أما الباب الثاني، فهو كذلك حوار بين الباقلاني والمعتزلة، أورده، لأهميته، بنصه الكامل: «فإن قالوا: فخبّرونا عن الأسعار، غلائها ورخصها، من قبل من هو؟ قيل لهم: من قبل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره، لا لقلة ولا لكثرة، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التي لولا حاجتهم إليها لم يكترث بها، ولا فكّر فيها.

فإن قالوا: أفليس لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو بلد وقطع الميرة عنهم، لغلت أسعارهم وقلّ ما في أيديهم، ولَصلح أن يُقال: إن السلطان أغلى أسعارهم؟ قيل لهم: قد يقع الغلاء عند مثل

هـذا الحصـار. ولكن يقـال: «إن السلطان أغـلى أسعـارهم مجـازاً واتساعاً»، كما يقال: «قد أماتهم السلطان جوعاً وضـراً وهزالاً» و«قـد قتلهم بالحصار». وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً، وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عنـدها مـوتهم وهلاكهم، وإنْ نُسِب المـوت والهلاك إلى السلطان مجازاً.

فإن قالوا: فيجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذي أوقع الحصـار، لأنه لـو لم يفعله لم يقع الغـلاء، يقال لهم: ليس الأمـر كما ظننتم، لأنهم لـو لم يطبعـوا طبعاً يحتـاجون معه إلى المأكـول والمشروب، لم يمس أطعمتهم شيء من الغلاء. فعلم أنه واقع من فعل من طبعهم على الحاجة إلى الغذاء، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجـوا إليه ـ وهذا أولى وأحرى. ومع أنـه لو خلق الـزهد فيهم عن الاغتـذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم وإن قل، بقليل ولا كثير. وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذي يوقع الحصـار ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام، ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم ـ لوجد إذا مـاتوا جـوعاً عنـد الحصار أن يكـون هو أمـاتهم وفعل موتهم. وإذا رفع ذلك عنهم وأمدّهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله إليهم، لوجب أن يكون هـو أحياهم. فـدل ما وصفنـاه على أن جميـع هذه الأسعار من الله تعالى».

ـ ٦ ـ

لعجـز الإنسان عن خلق أفعـاله، أي للكسب في المنحى الاتبـاعي الفقهي، مـا يقـابله عـلى صعيـد اللغـة والشعـر في المنحى الأدبي الاتبـاعي. فالشعـر هو أيضـاً كسب لما تـأسّس في الأصل. والشـاعـر اللاحق عاجز عن أن يكتب ما يتجاوز الأصل. ومن هنا كانت عـلاقة

الشاعر بالأصول الشعرية، بحسب الاتباعية الثقافية، تشبه علاقة الفقيه بالأصول الدينية.

وتبعاً لهذا، كان النقد التقليدي يقف من نص القصيدة كما يقف الفقيه من النص الشرعي. والفقيه يقسم النص إلى ألفاظ ومعانٍ. ثم يقسم الألفاظ إلى أربعة أقسام، وينقسم كل منها، بدوره، إلى وجوه.

١ ـ **القسم الأول في** «وجوه النظم صيغة ولغة»، ويتناول البحث في دلالة اللفظ على المعنى المقصود، أي أنه يميز بين اللفظ: أهو خاص أم عام أم مشترك أو مؤوّل؟[٣٩].

٢ ـ **القسم الثاني في** «وجوه البيان بذلك النظم»، ويتناول «وضوح المعنى المطلوب»، وهي أيضاً، أربعة: «الظاهر وهو ما ظهر المراد به للسامع من صيغته ومن غير حاجة إلى تأمل، ثم النص وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر، لا بصيغته بل بسياق الكلام. ثم المفسّر وهو ما ازداد وضوحاً على النص بما لحقه من بيان قاطع انسد به احتمال التأويل، ثم المحكم وهو المفسّر الذي ازداد قوة وأحكم المراد به ولم يعد يحتمل النسخ»[٤٠].

٣ ـ **القسم الثالث في** «الوجوه التي تقابل وجوه القسم الثاني»، ويتناول «إخفاء المعنى المقصود»، وهذه الوجوه أربعة أيضاً: «الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه»[٤١].

٤ ـ **القسم الرابع في** «وجوه استعمال ذلك النظم»، ويتناول «طريقة استعمال تلك الألفاظ للدلالة على المعاني المقصودة». وهذه الوجوه أربعة أيضاً: «الحقيقة وهي اسم لكل لفظ أريد به ما وُضع له، ويقابلها المجاز وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له، ثم الصريح وهو

ما ظهر المراد به ظهوراً بيّناً زائداً، ويقابله الكناية وهو ما استتر المراد به»[٤٢].

وتقسم المعاني كذلك، «من حيث وجوه الوقوف عليها إلى أربعة:

أولاً ـ ما كان يوقف عليها بعبارة النص، بمعنى أن اللفظ إنما سيق من أجل تلك المعاني، وأن هذه المعاني إنما أريدت من اللفظ «قصداً».

ثانياً ـ ما كان يوقف عليها بإشارة النص، بمعنى أن اللفظ لم يكن مسوقاً من أجل المعاني، وأن تلك المعاني إنما فُهمت من اللفظ أيضاً، ولكن «تبعاً» لا قصداً.

ثالثاً ـ ما كان يوقف عليها بدلالة النص، وذلك كل معنى لم يوقف عليه من اللفظ كما هو الشأن في الأول والثاني، وإنما وقف عليه من معنى اللفظ، أي أن الكلام قد جاء لمعنى من المعاني، وأن هذا المعنى قد دل دلالة لغوية لا اجتهادية على معنى آخر.

رابعاً ـ ما كان يوقف عليها باقتضاء النص، وذلك كل معنى ثبت زيادة على النص لتصحيحه، أي هو كل معنى لم يعمل النص ولم يفد شيئاً ولم يوجب حكماً إلا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص، لأن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله النص فتكون صحته متوقفة عليه»[٤٣].

والعام هو ما جاء في القرآن من قواعد وأحكام كلية ثابتة، والخاص هو ما جاء في السنة يفسّر العام ويبيّنه. ويؤدي الخلاف حول فهم العام إلى خلاف في الآراء والأحكام. كذلك يؤدي إلى مثل ذلك الخلاف في فهم العلاقة بينه وبين الخاص. هل العام، مثلاً، «يتناول

جميع ما يشمله العموم من مفردات»، أم أنه لا يتناولها، إلا إذا قامت قرينة على ذلك، وما لم تقم فيؤخذ بأقل ما يدل عليه العموم ، أم أن العام لفظ مشترك «وُضع لعدة معانٍ مختلفة فلا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن؟» وما العمل حين «يكون العام متعارضاً أحياناً مع الخاص.. وعندما يكون الخاص مضيفاً أحياناً في بيانه معنى آخر، فوق المعنى المراد من العام؟»[٤٤].

والعام «لفظ يدل على الاستغراق» ولذلك «يحمل على مقتضى تلك الدلالة في العموم والاستغراق»، وهو «يُستعمل في عمومه من غير حاجة إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم، وإنما الذي يحتاج إلى القرينة هو دلالة العام على الخصوص»[٤٥]. وإذا كان العام يدل على الاستغراق بالوضع اللغوي لا بالقرينة، فإن «الحكم الحقوقي الذي يُسند إلى العام يتناول في الأصل والوضع جميع أفراده ما لم يقم دليل على قصر العام على بعض تلك الأفراد. وقد أخذ بذلك الأحناف والمالكية والشافعية والحنبلية»[٤٦].

أما قوة دلالة العام على حكمه فظنّي، في رأي المالكية والشافعية والحنبلية، وقطعي في رأي الأحناف. ومعنى كون العام ظنياً أنه «لا يوجد الحكم قطعاً ويقيناً فيما تناوله من أفراد»، ذلك أن «دلالة لفظ العام على العموم إنما هي من قبيل دلالة الظاهر الذي لا ينفي الاحتمال في دلالته على غير ما ظهر منه» «فكل لفظ عام يحتمل أن المتكلم إنما أراد به الخصوص لا العموم... وفي هذا الاحتمال شبهة يذهب معها اليقين»[٤٧].

أما معنى كون العام قطعياً في دلالته فهو أنه «يوجب الحكم قطعاً ويقيناً فيما تناوله من الأفراد»، ذلك «أن اللفظ متى وُضع لمعنى كان

ذلك المعنى عند اطلاقه واجباً، أي لازماً وثابتاً بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه . . » ولا عبرة بالاحتمال لأنه «إرادة ممكنة في باطن المتكلم» أي أنها «غيب» لا يمكن الوقوف عليه(٤٨).

وهكذا حين يتعارض العام مع الخاص يرجّح القائلون بظنّية العام، الخاصَّ لأنه قطعي. أما القائلون بقطعية العام، فلا يرجّحون الخاص على العام لأن كليهما قطعي، وإنما ينظرون إليهما من ناحية السبق الزمني، فيعدّون السابق منسوخاً باللاحق، وفي حالة جهل الأسبقية الزمنية يُنظر إليهما كأنهما واردان معاً، ويخرج العام من العمومية إلى الخصوصية فيكون حكمه «مقصوراً على بعض أفراده»، فما يُراد «من العام هنا هو ما يُراد من اللفظ الخاص»(٤٩).

وتدخل صيغتا الأمر والنهي في الخاص، وقد نشأ اختلاف حولهما كما نشأ اختلاف حول العام وألفاظه: هل الأمر والنهي في القرآن والسنة حتم وفرض فما أمرا به حلال وحسن، وما نهيا عنه حرام وقبيح، أم أن لهما معاني مختلفة لا يترجّح أحدهما على الآخر إلا بدليل؟ والجواب الغالب في الفقه الإسلامي هو «أن مدلول الأمر هو الوجوب. . . لا الوقف ولا الندب ولا الإباحة، وأن مدلول النهي هو التحريم»(٥٠). وينتج عن هذا أن الحسن هو ما يقرّه الشرع، أو ما يأمر به، وأن القبيح هو ما لا يقرّه أو ما ينهى عنه. وليس للرأي أو للعقل أن يقرّر الحسن أو القبح.

هذا الموقف الفقهي من اللغة يهدف إلى تحديد معنى العبارة وما تعبّر عنه، تحديداً يقينياً، لكي يمكن الحكم الصحيح. وليس الموقف التقليدي من الشعر إلا امتداداً للموقف الفقهي، أو تنويعاً عليه. وفي الموازنة للآمدي، وهي تعكس الموقف النقدي التقليدي كما اكتمل

حول أبي تمام في القرن الثالث، أمثلة كثيرة تؤكد كلها على طلب اليقينية في الشعر ورفض الاحتمالية، أي أنها تؤكد على النظر إلى النص الشعري كما يُنظر الى نص فقهي. فالموازنة مليئة بأحكام تدين أبا تمام لأنه «خرج على سنن القوم»، ولم يقتنع إلا «بالتناهي فيما يخرج عن العادة» وخرج «عن عادات بني آدم ليكون أمة وحده»، ومعانيه لا حقيقة لها «لأنّا ما رأينا ولا سمعنا» مثلها[٥١]، ولأن الشعر هو وصف الشيء «على ما هو، وكما شوهد، من غير اعتماد لإغراب ولا إبداع»[٥٢]. وهذا الخروج الذي قام به أبو تمام مما يدفع الآمدي إلى وصف شعره بأنه «من كلام أهل الوسواس والخطرات وأصحاب السوداء»[٥٣].

وحين يؤكد النقد التقليدي الشعري على عدم الخروج عن العادة، فإنه يؤكد على نفي ذات الشاعر، أي نفي باطن الإنسان توكيداً للظاهر السائد. فليس عقل الشاعر أو رأيه هو الذي يقرر حسن الشعر أو قبحه، وإنما العادة هي التي تقرر. فالعادة هي «الشرع» الآخر، أي هي معيار أول. وهكذا يصبح الكلام، ومن ضمنه الشعر في هذا المنظور، شكلاً من أشكال التعامل الاجتماعي كما يعلمه الدين، تقليدياً. ولئن كان يُراد بالكلام، قبل الإسلام، وجه القبيلة أو المتكلم، فقد صار، بعد الإسلام، يُراد به وجه الله أو وجه الدين. وقد أدى ذلك إلى وضع قواعد خلقية وبيانية للقول. ومن هذه القواعد أنه لا يجوز للشاعر أن يقول ما لا يفعل[٥٤]، ومنها ضرورة الإيجاز في القول[٥٥]. ويقول المحاسبي الذي يؤكد هاتين القاعدتين أن النبي أمر «بإقصار الخطب، وبالإيجاز في الكلام، ونهى عن الإكثار». . ووصف المكثر أو «البليغ من الرجال» بأنه «يأكل بلسانه كما تأكل البقرة بلسانها»[٥٦]. ومن هذه القواعد أن يكون القول بياناً

للحق. والحق هنا هو ما تمثّله أو تعلّمه الاتباعية الدينية. ولذلك فإن كلَ قول لا يصدر عن هذه الاتباعية لا يكون حقاً، ذلك أن الله مصدر الحق وقائله. والإنسان يصدقه ويدعو إليه.

وفي رواية أن وفداً من بني تميم قدموا إلى النبي، «فلما دفعوا إليه، وكان له تسع حجرات من شعر معلّقة بخشب العرعر، ناداه القوم من وراء الحجرات أن يا محمد أخرج إلينا. وكان فيهم رجل شاعر، فقال: يا محمد، أخرج إلينا فوالله إن مدحي لَزَيْنٌ، وإن ذمّي لَشَيْنٌ. فخرج رسول الله، فقال: «من القائل الكلمة؟» فقيل: شاعر. فقال: «كذبت، بل ذاكم الله»[٥٧]. ويشير المحاسبي إلى أن النبي حين قال كلمته المأثورة: «إن من البيان لسحرا» لم يقصد أن يكون البيان كله، أياً كان، سحراً لأنه بيان وحسب، وإنما قصد أن يخبر «أن البيان يذم فيقول الحق، ويمدح فيقول الحق، وأن من البيان ما يصوّر الباطل في صورة الحق حتى يسحر العقول فتعتقد في الباطل أنه حق»[٥٨].

لكن لا يمكن فهم القصد من هذه العبارة إذا عزلت عن مناسبتها. وهذه المناسبة هي أنه حين وفد، فيما يُروى، إلى النبي قيس بن عاصم وعمرو بن الأهتم والزبرقان بن بدر، قال عن الزبرقان: «إنه مانع لحوزته، مُطاع في أنديته». فقال الزبرقان: «حسدني يا رسول الله، ولم يقل الحق، فإنه ليعلم أنني أفضل مما قال»، فغضب عمرو وقال: «هو والله زري المروءة، ضيق المنطق، لئيم الخال»، فنظر رسول الله إلى عمرو، فقال: «يا رسول الله رضيت فقلت أحسن ما علمت، وغضبت فقلت أسوأ ما علمت، وما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الآخرة». فقال رسول الله ﷺ: «إن من البيان لسحرا»[٥٩].

وبهذا المعنى يروي المحاسبي عن مالك بن دينار أنه قال: «ما رأينا

أحداً أنفق من الحجاج. إنه كان ليرقى المنبر، فيذكر إحسانه إلى أهل العراق وصفحه عنهم، وإساءاتهم إليه حتى أقول في نفسي: إنني لأحسبه صادقاً، وإني لأظنهم كاذبين ظالمين له»(٦٠).

وضمن هذه الدلالة يُروى عن النبي أنه قال: «إن الله يبغض البليغ من الرجال». ويفسّر المحاسبي هذا القول بأنه ليس ذماً للبيان عن الحق بغير تشقيق ولا مدحاً للعي عن الحق «وإنما هو ذم للبيان الذي يجاوز المقدار»، وهو إذن «يمدح البيان لا غلواً ولا تقصيراً ولا خطلاً»(٦١).

وضمن هذه الدلالة كذلك يُرْوى أن عمر بن الخطاب حبس الأحنف بن قيس لما سمع بلاغته «فحبسه سنة مخافة أن تكون بلاغته على غير صدق، ثم قال بعد سنة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «احذروا منافقاً عليم اللسان، فإذا أنت لست منهم»(٦٢).

نستخلص من هذه الأقوال الأمور التالية:

١ - إن النبي كان يذمّ البيان لذاته، وينهى عنه.

٢ - وإنه كان يذمّ البيان الساحر الذي يصوّر الباطل حقاً، وينهى عنه، بحيث يمكن القول إن من البيان لضلالاً.

٣ - وإنه كان يذمّ البيان الذي يصدر عن الهوى (الغضب، الرضى...) وينهى عنه.

٤ - وإنه كان يدعو إلى البيان الذي يقول الحق أو «البيان للحق بإرادة الله» كما يعبّر المحاسبي.

٥ - وإن الحق هو الدين الذي هو الإسلام(٦٣).

ليس الأدب إذن، استناداً إلى ما تقدم، ممارسة لغوية ينتج عنها خلق أشكال تعبيرية متنوعة، وإنما هو سلوك [٦٤] أو ممارسة بالقول والفعل تهدف إلى تهذيب الإنسان وتساميه. وهذه في الدرجة الأولى، ممارسة دينية.

يقول الغزالي: «والأدب تأديب الظاهر والباطن، فإذا تهذّب ظاهر العبد وباطنه صار صوفياً أديباً. ومن ألزم نفسه آداب السنة نوّر الله قلبه بنور المعرفة.. ومن تأدّب بآداب الصالحين فإنه يصلح لبساط الكرامة، وبآداب الأولياء لبساط القرب، وبآداب الصدّيقين لبساط المشاهدة، وبآداب الأنبياء لبساط الأنس والانبساط. ومن حرم الأدب، حرم جوامع الخيرات.. ومن لم تريّضه أوامر المشائخ وتأديباتهم فإنه لا يتأدّب بكتاب ولا سنّة. ومن لم يقم بآداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية؟.. والإيمان موجب يوجب الشريعة، فمن لا شريعة له لا إيمان له ولا توحيد له. والشريعة موجب يوجب الأدب، فمن لا أدب له، فلا شريعة له ولا إيمان له ولا توحيد له.. وأنفع الآداب التفقّه في الدين، والزهد في الدنيا، والمعرفة بما لله عليك.. وأهل الدين أكثر آدابهم في تهذيب النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات.. فالآداب استخراج ما في القوة والخلق إلى الفعل. وهذا يكون لمن ركبت السجية الصالحة فيه، والسجية فعل الحق، لا قدرة للبشر على تكوينها، كتكوّن النار في الزناد، إذ هو فعل الله المحض، واستخراجه بكسب الآدمي. فهكذا الآداب منبعها بالسجايا الصالحة والمنح الإلهية. ولما هيّأ الله تعالى بواطن الصوفية بتكميل السجايا الكاملة فيها، توصّلوا بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما هو في النفوس مركوز بخلق الله، إلى الفعل، فصاروا مؤدّبين مهذبين» [٦٥].

ويقول الغزالي في مكان آخر عن النبي إنه «مجمع الآداب ظاهراً وباطناً»[٦٦] وفي «بيان معنى آفات اللسان»[٦٧] يجعل الشعر آفة كالسبّ والغيبة والنميمة والفحش. ويقول عن هذه الآفات إنها عشرون وهي: «الكلام فيما لا يعني، ثم فضول الكلام، ثم الخوض في الباطل، ثم المراء، والمجادلة، ثم الخصومة، ثم التقعّر في الكلام، ثم الفحش والسبّ، ثم اللعن، ثم الشعر، ثم المزاح، ثم السخرية والاستهزاء، ثم إفشاء سر الغير، ثم ذو اللسانين، ثم المدح، ثم الخطأ في فحوى الكلام، ثم سؤال العوام عما لا يبلغه فهمهم من صفات الله تعالى».

ويفسّر الخوض في الباطل بأنه «الكلام في المعاصي كحكاية أحوال الوقاع ومجالس الخمور، وكحكاية مذاهب أهل الأهواء، وحكاية ما جرى بين الصحابة على وجه الاستنقاص ببعضهم»[٦٨]، ويفسّر التقعّر بأنه «تكلّف الفصاحة بالتشدق»، والفحش بأنه «التعبير عن الأمور المستحبة بالعبارات الصريحة». ويقول عن الشعر: «وأما الشعر فحسنه حسن وقبيحه قبيح كالكلام»، و«الكلام وسيلة إلى المقاصد.. فكل مقصود محمود يمكن التوسّل إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام، وإن أمكن التوسل إليه بالكذب دون الصدق، فالكذب فيه مُباح، وإن كان تحصيل ذلك المقصود واجباً، فهذا ضابطه»[٦٩].

ويقول عن المدح إن فيه «ست آفات: أربع في المادح واثنتان في الممدوح. فأما التي في المادح ـ فالأولى أنه قد يفرط في المدح حتى ينتهي إلى الكذب. وثانيها أنه قد يدخله الرياء فإنه بالمدح مظهر للحب وقد لا يكون كذلك، أو أنه قد لا يكون معتقداً لجميع ما يقوله فيصير به مُرائياً مُنافقاً. وثالثها أنه قد يقول ما لا يتحققه فيكون كاذباً مزكياً من لم يزكه الله تعالى وهذا هلاك. ورابعها أنه قد يُفرح الممدوح

وهو ظالم أو فاسق، وذلك غير جائز، لأن الله تعالى يغضب إذا مدح الفاسق.

وأما الممدوح فيضرّه بالمدح من وجهين، أحدهما أنه يحدث فيه كبراً وعجباً وهما مهلكان، والثاني أنه إذا أثنى عليه بالخير فرح به وفتر ورضي عن نفسه، وقلّ تشمره لأمر آخرته.. فإن سلم المدح من هذه الآفات لم يكن به بأس، بل ربما كان مندوباً إليه، ولذلك أثنى رسول الله ﷺ على الصحابة رضي الله عنهم أجمعين حتى قال: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لَرَجَح»، وقال: «لو لم أبعث لبعثت يا عمر». وأي ثناء يزيد على هذا؟ ولكنه عن صدق وبصيرة، وكانا أجلّ رتبة من أن يورثهما ذلك كبراً وإعجاباً.. كما قال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»، أي لست أقوله تفاخراً، كما يقول الناس بالثناء على أنفسهم، وذلك أن افتخاره ﷺ، إنما كان بالله تعالى وبقربه لا بكونه مقدماً على غيره من ولد آدم»[٧٠].

نخلص من هذا كله إلى أمرين: الأول، أن «شكل» التعبير يجب أن يرتبط «بمضمون» ديني أخلاقي. والثاني أن الشّعر لا ينظر إليه بذاته، وإنما هو كلام، و«الكلام وسيلة إلى المقاصد» - ولذلك فإن كلام الشعر يُقوَّم بمقاصده: فهو حسن إن كانت حسنة وسيِّىء إن كانت سيئة. وينتج عن الأمر الثاني أن القيمة ليست في ذات الشيء، بل هي مضافة إليه. فالكذب مثلاً ليس قبيحاً في ذاته، كذلك الصدق ليس حسناً في ذاته. ذلك أن الكذب يمكن أن يكون حسناً حين يكون مفيداً، أو يكون القصد منه حسناً، وأن الصدق يمكن أن يكون، على العكس، قبيحاً إذا كان ضاراً أو كان القصد منه سيِّئاً. والدين هو المعيار في هذا كله. واستناداً إلى هذا المعيار، كان المنحى الإتباعي يزداد رسوخاً وسيطرة، في نهاية القرن الثالث وما بعده. ويُقسم «أهل

العالم» كما يعبّر الشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨ هـ) إلى قسمين: «أهل الديانات» و«أهل الأهواء»[٧١]. وبين أهل الأهواء الفلاسفة، والدهرية. وطبيعي أن يكون الشعراء بينهم أيضاً. ويقول الشهرستاني إن «أول شبهة وقعت في الخليقة شبهة إبليس»، وإن مصدرها «استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الأمر»[٧٢]، و«الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص» هو «بالنسبة إلى أنواع الضلالات كالبذور»[٧٣]. ثم إن «الشبهات التي في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان»، فشبهات أمة صاحب الشريعة «في آخر زمانه، ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين..» فقد «نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام، إذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى، وشرَّعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى، وسألوا عما مُنِعوا من الخوض فيه والسؤال عنه، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه»[٧٤]. وعلى هذا يكون التمييز بين المسلم والمبتدع هو أن: «الإنسان إذا اعتقد عقداً أو قال قولاً، فإما أن يكون فيه مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه. فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، والدين هو الطاعة والتسليم، والمطيع هو المتديّن، والمستبد برأيه محدث مبتدع» [٧٥]. ولا ينطبق هذا المعيار على ما يتعلق بالدين وحده، وإنما ينطبق على ما يتصل بالشعر ومختلف النشاطات الثقافية.

ـ ٧ ـ

يبدو، في ضوء ما تقدم، كيف أن الثقافة العربية ـ الإسلامية تأسست، اتباعياً أو تقليدياً، وكيف أن الدين متداخل أو مندمج بالظواهر الثقافية الاجتماعية بحيث لا يمكن وضع حدّ دقيق يفصل بينها

وبينه[٧٦]. فالتراث الشعري العربي هو في آن ديني ولغوي. والتراث الديني هو كذلك لغوي وديني. والأمر كذلك في التراث السياسي، أو الخلقي.

هكذا يحدد التراث هوية الأمة ويحدد رسالتها. فهو قوام شخصيتها وضمانها معاً. وبما أن الإسلام أفضل الأديان وأكملها، والنبوّة الإسلامية أفضل النبوات وخاتمتها، فإن المسلمين «خير أمةٍ أخرجت». فكمال الرسالة والرسول يفترض كمال المرسل إليه. وكما أن الكمال يلغي، على الصعيد الديني، مبدأ التطور أو التغيّر، كما أشرنا، فإنه، على الصعيد الاجتماعي يؤكد استعادة الكمال الأول النموذجي. التقدم، في الشعر مثلاً، هو كتابة شعر يقترب، بكماله، من النموذج الشعري الأول. وهو، في السياسة والحكم، إنشاء نظام يقترب، بكماله، من النظام النموذجي الأول. فالكمال أو التقدم لا يُكتشف وإنما يُستعاد. والبحث ليس للاكتشاف، بل للاستعادة. وبهذا المعنى، كانت الثقافة العربية، في نشأتها، وفي مستواها الذي هَيْمَنَ وسادَ: ثقافة اتباعٍ وتقليد.

يُعرَّف التقليد، دينياً، بأنه «اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً للحقيّة فيه، من غير نظر إلى الدليل، كأن هذا المتَّبعَ جعل قول الغير أو فعله قلادةً في عنقه»[٧٧]. هذا المعنى الديني للتقليد يتطابق، من حيث الجوهر مع معناه الأدبي. فالتقليد الأدبي هو أن تحذو حذو مثالٍ تعتقد أنه الأكمل. وقد يتم ذلك دون تأمّل أو نظرٍ، فيكون تقليداً أعمى. وقد يتم بنظرٍ وتأمّل فيكون نوعاً من القياس. وفي هذه الحالة يكون المقيس عليه أساساً لما يمكن أن يُقال بعده، ونوراً يُضيء كيفية القول. والغاية من التقليد القياسي الاحتفاظ بطابع المقيس عليه وخصائصه، ويكون المقيس شكلاً من التوسع. والمقلّد هنا لا يقيس

إلا على النماذج التي يراها الأكثر كمالاً. فالرديء كما يقول الآمدي «لا يُؤْتمّ به»[٧٨].

غير أن الخطأ في التقليد القياسي هو أنه يفترض أصلاً كاملاً، وليس في الشعر كمال. بل الشعر هو البحث عن الأكمل بحيث لا ينتهي هذا البحث ولا يتحقق هذا الأكمل. ثم قد تقاس قضية على قضية، أو مفهوم على مفهوم، لكن كيف يُقاس قلبٌ على قلبٍ آخر، أو شعور على شعور آخر؟ ومن هنا كان كل تقليد مهما كانً بارعاً، نسخة ثانية عن الأصل. والنسخة الثانية إضافة كمية لا نوعية. وهي، إذن، تشويه للأصل، من حيث أنها تعمّمه، فتعدّده وتقضي على كثافته وتوهّجه ووحدته.

ويعود القول بالتقليد في الأصل، إلى الرغبة في عدم الاختلاف. وبهذا المعنى يُسمى التقليد اقتداءً، والاقتداء اهتداءً. فالتقليد، في أساسه، دينيّ، غير أنه اتخذ بُعداً سياسياً وأدبياً، شأن جميع المفهومات الدينية. فالخلافة، مثلاً، تقليد، أي أن الخليفة يخلف غيره، مقتدياً به، قائماً مقامه[٧٩]. والشعر المحدث، مثلاً، يجب أن يخلف الشعر القديم، بأن يكون امتداداً له وتكملة، وليس إبداعاً على غير مثال سابق. واتخذ هذا المبدأ، على الصعيد الفقهي، شكلاً تشريعياً يصوغه الغزالي بقوله: «المخالف للأكثر باغٍ يجب ردّه إلى الانقياد إلى الحق»[٨٠].

وهكذا كما كان يُقاس عمل الخليفة على مَن سبقه، ليعرف مدى اتباعيتهِ، وكما كان يُقاس الكلام المحدَث على الكلام القديم ليعرف مدى صحته، كذلك أخذ العلماء يقيسون الشعر المحدث على الشعر القديم. فإذا كان المحدث يجري على «الأكثر» مما نطق به الشعراء

القدامى، ويساير الشائع من طرائقهم في النظم، ألحقوه بالشعر القديم وساووه به، وإلا أهملوه.

ونشير في هذا الصدد، إلى أن القياس اللغوي يعرف بأنه «حَملُ كلمةٍ على نظيرها في حكم». ولا يُحمَل على هذا النظير إلا إذا لم يوجد ما يعارضه البتة، وحينئذ يُقاس عليه ولو كان فذاً. لكن حين يوجد المعارض له، ويكون قليلاً نادراً والآخر كثير شائع، فحينذاك يُقاس على الكثير. ويحفظ النادر ولا يُقاس عليه. وإذن لا يُقاس إلا على الكثرة الغالبة، سواء في ذلك الشعر وغيره.

وقد يترادف التقليد، على صعيد المعرفة، مع النقل والسماع والعادة وحينئذ يتعارض مع البحث والتأويل، ويفترض التصديق والاعتراف بالعجز، وبخاصة أمام المتشابه من الأمور. فقد كان المذهب السلفي في الصفات، مثلاً، أي مذهب الأشعرية والماتريدية والغزالي هو نفي المعنى المادي وعدم تحديد معنى مخترع. فالغزالي يقول: «أعرف الناس بمعاني الكتاب وكلام الرسول، أصحابه الذين شاهدوا الوحي وعاصروه وصاحبوه وتلقّوه بالقبول للعمل به، وللنقل إلى من بعدهم وهؤلاء لم يُؤثَر عنهم أنهم دعوا الخلق إلى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل في المتشابه، بل على العكس من ذلك، زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به»[٨١]. ذلك أن «الاشتغال بالمعاصي البدنية أسلم من الخوض في البحث عن معرفة الله. الأول غايته الفسق، والثاني عاقبته الشرك. والله لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»[٨٢]. وهذا ما يذهب إليه الرازي بقوله: «المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ويجب تفويض معناها إلى الله، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[٨٣].

ومن هنا وقفت السلفية ضد التأويل، فالتأويل ظنّ، والقول في صفات الله بالظن غير جائز، إذ ربما أوّلنا الآية، مثلاً، على غير مراد الله فنقع في الضلال[٨٤]. وهكذا لا بد من التقليد والنقل، أي من تبنّي الموقف ذاته الذي وقفه الأوائل من أصحاب الرسول، «أعرفِ الناس».

وبهذا المعنى، قيل على الصعيد الشعري، إن لغة الشعراء المولّدين أو المحدثين لا يُحتجُّ بها، وإنما يُحتج بلغة الأوائل، أعرف الناس باللغة[٨٥] فكأن اللغة إرث روحي أو وحي كالدين، وأكثر الناس فهماً لها، هم الأقرب إلى نشأتها. وهذا مناقض لما يقرّه علم اللغات، والتجربة التاريخية تؤكد ذلك ـ فقد كان الذين «اكتسبوا» اللغة العربية لا يقلّون إحاطة بها، وبأسرارها عن الذين «ورثوها» أو «فطروا عليها»، وربما «تفوّقوا»[٨٦].

والتقليد أخذ مباشر أو نقل عن السنّة. والسنّة تقضي حتى على اللغة، فبالأحرى أن تقضي على الفكر[٨٧]. فالتقليد ذو منشأ ديني، غير أن الصراع الذي بدأ بين العرب وغيرهم، مع حركة الفتوحات والاستقرار في البلدان المفتوحة كان، على الصعيد التاريخي، عاملاً حاسماً في ترسيخ التقليد، روحاً ومنهجاً. فقد ولّد هذا الصراع لدى العربي شعوراً بأن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ، وأن كل مساس بأيّ من هذه الأطراف الثلاثة، مساس بها جميعاً. ومن هنا أخذ يحافظ عليها كما ورثها، أو كما فهمها أسلافه المؤسسون، ولم يعد يميز بين معنى اللغة بذاتها، مثلاً، أو الدين بذاته، وبين نظرة أسلافه إليهما، وتبني هذه النظرة من حيث هي حقيقة مطلقة.

يفترض التقليد إذن أصلاً يتّبعه المقلّد ويحذو حذوه. ولهذا فإن

العلاقة بين المقلَّد والمقلِّد هي كالعلاقة بين المتبوع والتابع، الأصل والفرع، القديم والمحدَث. ومن هنا نفهم الدلالة في تسمية الشعر الجاهلي بالشعر القديم. فقد كانت هذه التسمية تعني إفراده عن الشعر المحدَث، وهذا الإفراد يتضمن حكماً تقويمياً هو الدعوة إلى الإقبال على القديم والتمسك به، والإعراض عن المحدَث ورفضه. ويرتكز هذا التقويم إلى الاعتقاد أن المحدَث عارض، يتبدّل ويزول بينما القديم ثابت لا يتبدل ولا يزول. وهذا يتضمن أن العارض لا يقوم، إن كان فيه ما يقوم، إلا بالثابت. فالقديم قائم بذاته، في حين أن المحدَث قائم بغيره. إن كمال المحدث هو أن يكون في قيد القديم. فكل ما للمحدَث إنما هو عاريةٌ من القديم. ويتضمن أخيراً هذا التقويم ازدراءً للمحدث وازدراءً لمن يكتبه ولمن يُقبل عليه، معاً. ثم إنه يتضمن القول بفرادة القديم وتفوّقه، بلاغةً وفصاحة، على شعر الأمم كلها. وجميع هذه الأحكام «الأدبية» تطابق الصفات (الدينية) التي تطلق على القديم (الله) والمحدث (العالم)[88].

وفي هذا المنظور نفهم مثلاً موقف الجاحظ ومن سايره، في قوله إن الشعر العربي ظاهرة فريدة في التاريخ، فما ينطبق على شعر الأمم لا ينطبق عليه، ولذلك فهو مقصور على العرب. وفي قوله كذلك إن اللغة العربية فريدة لا تشبهها لغة وهي تفوق جميع اللغات. وما ينطبق على هذه اللغات من مقاييس لا ينطبق على اللغة العربية. بل اللغة العربية، في زعم بعضهم كالله، لا يحيط بها الإنسان: «كلام العرب لا يحيط به إلاَّ نبي»[89].

وكما أن الأول، أي الله، خلق فعله كله حين خلق بعض فعله، فإن الجاهلي الأول خلق شعر العربي كله، حين خلق بعض شعره.

فالشعر بعده يجب أن يكون تنويعاً عليه، لأنه متضمن فيه، ولأن الشاعر المحدث لا يفعل أو لا يخترع وإنما يكتسب اكتساباً.

وكما كان البيت الأول الذي وُضع للناس مباركاً وهدىً للناس[90]، فإن الشعر الأول، هو أيضاً، هدىً لكل شعر يأتي بعده. والأول هنا هو الأول الإسلامي. ومع أن القرآن ليس استمراراً يتبنّى ما قبله تبنّياً كاملاً، فلا نستطيع أن نصفه بأنه «حديث»، فهو الصورة الأخيرة، الكاملة، للقديم: إنه القديم الأكمل. والأمة التي نزل فيها هي «خير أمة»[91].

وكما أن المحدث أو الحادث مفتقر بوجوده إلى القديم، فإن الشعر المحدث مفتقر بوجوده إلى الشعر القديم. وكما أن القديم الإلهي غنيٌّ بذاته عن المحدث، فإن الشعر القديم غنيّ بذاته عن الشعر المحدث. ومن هنا كان القول إن هذا سرعان ما يذبل ويذوي، بينما القديم «كلما حرّكته ازداد طيباً». ولو كان الحديث غير مفتقر إلى القديم، لكان مساوياً له. وهذا لا يمكن، كما أنه لا يمكن أن يكون الفرع مساوياً للأصل أو الجزء مساوياً للكل، أو الناقص مساوياً للكامل.

وفقاً لهذه النظرة التقليدية التي سادت، لا تكون علاقة الحداثة بالقدم صحيحة، إلا إذا كانت كمثل علاقة الاجتهاد بالنص. فكما أن الاجتهاد الصحيح يعني الحكم بروح الأصل ومقتضاه إذ هو استنباط للفروع من الأصول، فإن الحداثة الصحيحة في الشعر وغيره، يجب أن تكون بمقتضى القديم وفي تطابقٍ تام معه. وهذا ما أكده المنحى الاتباعي، وزادته الممارسة رسوخاً. فنحن نعرف أن صلة الشعر بالإسلام مرّت في صيغ ثلاث: الأولى هي المعاندة الجاهلية ورد القرآن، والثانية هي التساؤل: هل القرآن قديم أم محدث؟ والثالثة

عن حقيقة الكلام أو اللغة، ما هي؟ والمعروف أن الأجوبة التي سادت هي أن كلام الله ليس جسماً، وليس عرضاً، وليس من جنس كلام المخلوقين، وأن العبارة عنه جُعلت بلسان العرب، أو كما يعبّر الأشعري، إن القرآن كلام الله غير مخلوق. . لا يُقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يُقال: غير مخلوق[٩٢]. لكن سواء قيل: القرآن محدث، أو قديم، فإن القول بإعجازه أدى إلى تثبيت فكرة القديم، معنىً ولفظاً، وأدى بالتالي إلى إحاطة الشعر القديم بهالة الكمال.

أما الشعر بعد الإسلام فلم يكن له معنىً إلا من حيث إنه كلام حسن أو سيىء: الحسن يأمر وينهى وفقاً لما يأمر به الدين وينهى عنه، والسيىء هو ما كان بخلاف ذلك. الشعر يوضح الجمال المجمل المتمثل في الإسلام، وبما أن الشعر كمحدث مفتقر إلى الإسلام القديم، فإنه لا يقدر أن ينقد، أو يضيف، أو يتجاوز. فالإسلام جمال أبدي: لا يتغيّر، لا يزول ـ ولا يعرف الصيرورة، تخلفاً أو تقدماً. فليس جميلاً من جهة، قبيحاً من جهة ثانية. وليس تارة قبيحاً وتارة جميلاً. وليس جميلاً بالقياس إلى هذا الشيء وقبيحاً بالقياس إلى آخر. وليس جميلاً هنا قبيحاً هناك ـ جميلاً بالنسبة إلى بعض، قبيحاً بالنسبة إلى بعض آخر. إنه الجمال، مطلقاً. وعلاقة الشعر به هي، بالضرورة، علاقة واصف بموصوف، ومُجمل بتفصيل، ومعطٍ بآخذ، وثابت بمتغيّر، وكامل بجزئي. ومن هنا لم يغيّر الإسلام الموقف الجاهلي من الشعر، لا من حيث النظر إلى وظيفته ولا من حيث تقويمه. فقد أضفى عليه، شأن الجاهلية، بُعداً لازَمنيّاً من حيث أنه ربط التعبير الشعري بقضايا مطلقة: الأخلاق والقيم بعامة، فجعل الشعر عقلياً يدور حول مقولات وأفكار جماعية أكثر مما يدور حول تجارب فردية. ولما كانت الجماعية، من حيث المحتوى، تقوم على قيم ثابتة، فقد صار

شكل التعبير عنها ثابتاً. غير أن الإسلام كان، على صعيد آخر، كما فسّره المنحى الاتباعي، نفياً للشعر: فقد تجاوزه القرآن من حيث اللغة وتجاوزه من حيث الأولية.

كان الشعر في الجاهلية «أصحّ علم»، لكن، بعد الإسلام وفيه، صار القرآن هو العلم الأصح. وأصبح الشعر الذي يستلهم هذا العلم الأصح هو الشعر الأصح. ومن هنا اتّحد علم الجمال بعلم الأخلاق.

إن اتحاد علم الأخلاق بعلم الجمال ألغى الحد الفاصل بين الشعر والقانون، بين الثقافة والسياسة. فكما أن الشعر صار شكلاً من السلوك الأخلاقي، فقد أصبح الفكر كله شكلاً من التشريع. ومن هنا ندرك كيف أن الإجماع هو، في آن، إجماع رأيٍ وعمل، نظرٍ وممارسة، ونفهم، بالتالي، أن الإجماع حجة. فكل أكثرية، على صعيد التشريع، حجة غالبة. وكل أكثرية، على صعيد التذوق، حجة غالبة. الشعر الصحيح هو ما تجمع عليه أكثرية الأذواق ـ كالحكم أو الرأي الصحيح الذي تُجمع عليه أكثرية الأمة. وهذا يتضمن القول إن «الأكثر» هو حتماً الأصلح لأنه الأحق. ويعني أن الشاعر هو من يعبّر عن أذواق «الأكثر».

تجسّد الإسلام في مجموعة من البُنى: البُنية الدينية وهي القاعدة الشاملة والبنية السياسية ـ الاجتماعية، وهي الشكل التنظيمي، والبنية الثقافية وهي الشكل التعبيري، وكما أن المتديّن بحسب المنجى الاتباعي، لا يفكر، بل الدين هو الذي يفكّر، واللغوي لا يتكلم بل اللغة هي التي تتكلم، والفرد لا يفعل بل الله هو الذي يفعل، فإن الشاعر لا يكتب، بل الشعر هو الذي يكتب. الشاعر ينسخ المكتوب

في عقل الأمة وذوقها، وحظه في الإجادة كامنٌ في حسن نسخه. وعقل الأمة وذوقها بنية أخلاقية، لذلك كان المدح (الأخلاق الصالحة) والهجاء (الأخلاق السيئة) الفنين الأساسيين الغالبين في الشعر العربي، بل كان يقال: الشعر إما مدح أو هجاء أما الأنواع الباقية فتفريع عليهما: الغزل، مثلاً، مدح لصفات الحبيبة، الرثاء مدح لصفات الميت، والوصف هو وصف للمحاسن أو المقابح. فالشعر، إذن، هو، على صعيد النظرية، الحذو على مثال الأقدمين. وهو على صعيد الممارسة، الارتباط بالقيم الموروثة التي تركها الأقدمون، أي بالسلطة (الراهنة، أو الممكنة) رمز الحفاظ على هذه القيم والدفاع عنها. وهو على صعيد التعبير، التوحيد بين الاسم والمسمى بحيث يجيء الشعر كالدين مطابقاً للحق، بعيداً عن الكذب والأشكال التي توحي به كالمجاز والتخييل وغيرهما.

ومن هنا اتخذت الصلة بالقديم بُعداً نفسياً ـ انفعالياً، تجلى، على الأخص، في ظاهرة رفض الجديد، ذلك أنه يحدث تغييراً أو خلخلة في ما ثبت في النفس، واستقر. والثابت المستقر ذو طابع جماعي، ولذلك فإن المجدد كفرد، يُجابه بالرفض، للوهلة الأولى، لكن هذا الرفض يضعف أو يتلاشى بحسب قبول الجماعة له. ومن هنا يلجأ معظم المجددين إلى الاستشهاد بكلام ومواقف من الماضي ـ أي أنهم يسوّغون التغيير الذي يُحدثونه بما كان مستقراً، ويدافعون عن المتحول بعناصر يستمدونها من الثابت نفسه[٩٣]. فكأن الجديد حجاب يفصل بين الإنسان وفطرته. ورفض الجديد يعني، إذن، تمسكاً بالفطرة. ويعني أن كل ما عدا الفطرة مما يجيء بالرأي والفكر، متغيّر. فما قد يقرّه الرأي اليوم، قد ينقضه غداً. وهكذا لا يجوز إخضاع الفطرة

للرأي، بل يجب الفصل بينهما، أو بالأحرى يجب أن يخضع الرأي للفطرة.

وهذا الموقف الأدبي منبثق عن الموقف الديني كما أسّسه المنحى الاتباعي. فالدين وحي خالد، بينما الفكر أو الفلسفة اصطناع إنساني. وحين نقول بإخضاع الوحي لمنطق الفكر أو الفلسفة، نقبل بأن نجعل الوحي عرضة للتغيير الذي قد يقود إلى الإلغاء. ثم إن الوحي كلمة أخيرة، وليس في الفلسفة كلمة أخيرة. أضف إلى ذلك أن إخضاع الوحي للفلسفة إقرار باستواء ما كتبه الله وما يكتبه الإنسان.

ساعدت في ترسيخ التقليد أو الاتباعية، من الناحية التاريخية - الاجتماعية، عدة عوامل نوجزها في ما يلي:

العامل الأول، هو شعور العربي بعامة، إبان الفتح، أنه غازٍ، وأن الشعب الذي يغزوه لا يختلف عنه وحسب، وإنما هو دونه كذلك. وهذا النزوع العنصري مما دفع العربي إلى مزيد من التمسك بما يُبقي على المسافة بينه وبين الآخر، أي بلغته، على الأخص، وبماضيه الثقافي - الديني، إجمالاً. ولعل في هذا ما يفسّر عزوفه عن الصناعة وامتهان الحرف، بشكل عام. فكأنه كان يشعر أن هذا عَرَضٌ خارجي، إزاء اللغة والدين اللذين يجد فيهما شخصيته وما يميزه عن غيره.

والعامل الثاني، هو أن فتوح البلدان لم تكن تهدأ حتى بدأت ردود الأفعال بمختلف الأشكال، من قبل السكان الأصليين في هذه البلدان. وهكذا تحول الفتح إلى نوع من الصراع الداخلي بين العرب وغير العرب، داخل المجتمع الواحد المستقر. وأصبح هؤلاء السكان

في موقع الهجوم، على أكثر من صعيد، فأخذوا ينادون بالتغيير، بينما أخذ العرب، تلقائياً، يردّون على هذا الهجوم بالمحافظة على ما تمّ واستتبّ. ومن هنا مال العرب إلى حفظ الأشكال الموروثة، وبخاصة اللغوية ـ الشعرية والدينية لأنها اقترنت بكيانهم، بوصفهم عرباً، وأخذوا يرون أن كل مساس بها، إنما هو مساس بكيانهم ووجودهم.

والعامل الثالث، هو أن العربي لم يكن ينظر، بسبب من نشوئه وتكونه البدويين، إلى الحياة من حيث هي كل واحد بمختلف مظاهرها، وإنما كان ينظر إليها، من حيث هي أجزاء. وهكذا كان يقبل بتغيير أشكال الحياة، ويراها تحسينات مفيدة، لكنه لم يقبل بتغير طرائق التعبير عنها، أو بتغير طرائق فهمها. ومن هنا عاش العربي في ازدواج: فكره شيء، وحياته اليومية شيء آخر. ولهذا تأثير مزدوج يفقر النظرة من جهة، ويساعد على مزيد من التمسك بالماضي، من جهة ثانية.

وقد ترتّب على الاتباعية النظرية اتباعية تعبيرية، فنشأ ما يمكن أن نسمّيه بعلم الجمال الاتباعي. ويقوم هذا العلم على مبادىء يمكن إيجازها في ما يلي:

١ ـ **المبدأ الأول**، وهو المستوى الأدنى للاتباع، يتمثل في اتباع الشيء كما هو أو كما يقرّه الفهم السائد. يأخذ الشاعر فكرة قديمة فيعيد نظمها، أو قصيدة قديمة فيصنع قصيدة تطابقها أو يضع في أوزان أفكاراً أو حِكماً منثورة يتداولها الناس. الشاعر هنا يعيد كتابة المكتوب أو المحفوظ. إنه ناسخ أو ناقل.

٢ ـ **والمبدأ الثاني**، يتمثل في أن يتّبع الشاعر الفكرة كما يفهمها أو كما تبدو له. وهذا يعني أنه ينطلق من القناعة التامة بأن هذه الفكرة

صحيحة وكاملة، إلا أن له رأياً في فهم صحتهـا وكمالهـا، وتقديـرهما، فيكتب أو ينسخ صورتها كما تبدو له. إنه ينسخ تفسيره الخاص لفكـرة يؤمن، سلفاً، بأنها الأكثر صحة وكمالاً.

٣ ـ والمبدأ الثالث، يتمثّل في أن يكون الاتباع احتذاءً. ويعني ذلك أن لا يكون ما يكتبه المتّبع نسخة مطابقة لما يتّبعه، بل أن يكون نسجاً على منواله، وهكذا لا ينسخه وإنما يحذو حذوه.

٤ ـ والمبدأ الرابـع، يتمثّل في أن المتّبـع يوحّـد بين اللغـة الشعريـة والشكل المعيّن للقصيدة، أي بين طـاقة تتـوالد بـاستمرار هي اللغـة، وطـاقة منتهيـة هي الشكل. وهكـذا يدور المتّبـع بين المنتهي والمنتهي، بينما يتحرك المبدع بين الطاقة الأصلية وما لا نهاية له.

وينتـج عن هذا كله أن المتّبـع يُثبِّت الأشكال أو تجسّـدات الفكرة، بينـما يعود المبـدع، باستمـرار، إلى مـا قبـل التشكّـل، إلى الينبـوع في تفجراته الأصلية. الأول يُطيل أمد المكتمل، أما الثـاني فيخلق اكتمالاً جديداً. الأول يكـرر البدايـة باستمـرار: إنه، بـاستمرار، طفـل. أما الثاني فسائـر باستمـرار نحو مـا يتجاوز الـطفولـة. إن له، بـاستمرار، بدايته الخاصة.

٥ ـ والمبدأ الخامس، هـو أن المتّبع يـوحّد بـين اللغة والكـلام، أي بـين اللغة والقصيـدة. وثمة فـرق كبير، عـلى صعيد الإبـداع، بينهما. فاللغة سـابقة عـلى الشاعـر، أي أنه لا يختـارها، أمـا هو فسـابق على القصيـدة، ولذلـك فإنـه يختار كـلامها ـ أي يستـطيـع أن يكتب بهـذه الطريقة لا تلك، ويستخدم هذا الكلام لا ذاك. واللغة، تبعـاً لذلـك معروفة للجميع، مبدئياً، أما الكلام فتركيب مغاير جـديد. إنـه إبداع صيـغ وجمل غـير معروفـة، وهو إبـداع تابـع لشخصية المبـدع. وليس

للغة، من حيث هي، ذات معيّنة تقولها أو تفصح عنها، فهي جماعية لا تنتمي إلى فرد، وليس لها هوية فردية. إنها جاهزة، مُسبقاً. أما الكلام فيحيل إلى معنى يدل على الذات المتكلمة، فالكلام فردي وله، حكماً، هوية فردية. اللغة، أخيراً، هي من جهة التقعيد والنحو والصرف، والعموم والذات الجماعية، أما الكلام فمن جهة الشاعر المبدع، والخصوصية، والذات الفردية، والابتكار. واللغة هي الثبات أما الكلام فهو الحركة الدائمة.

ـ ٨ ـ

يمكننا، أن نستخرج للعلاقة بين المحدث والقديم، كما تراها الاتباعية الدينية ـ الجمالية، المبادىء التالية:

أولاً، الوضوح هو القاعدة والمنطلق. الجاهلية هي البلاغ المبين، والدين هو، كذلك البلاغ المبين. وهذا يفترض أمرين: الأول هو أنه لا يجوز لمن يفيد من هذا البلاغ المبين، ويصدر عنه، أن يدّعي التفوق عليه. والثاني هو أنه لا يجوز له أن يكتب ما يعجز الناس عن فهمه. ذلك أن مخاطبة الناس بما يعجزون عن فهمه يؤدي إلى ضياعهم، أو إلى ضلالهم. يقول عبد الله بن مسعود: «ما من رجل يحدِّث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم، إلا كان فتنة لبعضهم». ويقول علي: «حدّثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتحبّون أن يكذب الله ورسوله؟»[٩٤].

ثانياً، التحاكم إلى غير الكتاب والسّنة في قضايا الدين، إنما هو ضلال[٩٥]. ومن الضلال كذلك التحاكم في قضايا الشعر إلى غير الأصول الجاهلية. فكما أن في الدين أصلاً وفرعاً تابعاً، فإن في الأدب كذلك أصلاً وفرعاً تابعاً. الأصل الأدبي هو الجاهلية وما بعدها فرع

تابع. وكما اختص الله وحده بالخلق والإبداع، فإن قدماء الجاهلية اختصوا بوضع الأصول وليس لأحد بعدهم أن يضع أصولاً تناقضها.

ثالثاً، الجاهلية بمثابة شرع أدبي. وكما أنه إذا تعارض الشرع والعقل أي الإبداع، وجب تقديم الشرع، فإنه يجب تقديم الشعر الجاهلي على الشعر الذي يأتي بعده، أياً كان، وأياً كان زمانه ومكانه. وكما أن تقديم العقل على الشرع يؤدي إلى إحالة «الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للناس عليه»[٩٦]، فإن تقديم الشعر، أو الفكر المحدث على القديم، يحيل الناس على شيء يختلفون فيه، فهو ليس بيّناً بنفسه، وليس عليه دليلٌ معلوم للناس، وفيه اختلاف واضطراب.

وصدق الأصل الجاهلي هنا صفة لازمة، فهو شبيه بالصدق الملازم للشرع. والأساس إذن هو رد الناس إلى قاعدة لا يختلفون فيها. فالأصول الجاهلية ذات دلالة معلومة، ومتفق عليها، شأن الشرع. أما الشعر المحدث فليست له دلالة معلومة متفق عليها وإنما فيه نزاع كثير. ولذلك لا يجوز أن نعارض ما يتفق الناس على دلالته، بما يختلف الناس على دلالته. ففي الدين، بعبارة ثانية، «لا يُعارض ما عُلمت صحته، بما لم تُعلم صحته»[٩٧]. كذلك فإن الشعر الجاهلي الذي عُلمت صحته لا يجوز أن يُعارض بالشعر المحدث الذي لم تُعلم صحته.

رابعاً، كما أن النبوّة لا تخبر بما يعلم العقل انتفاءه، بل بما يعجز عن معرفته[٩٨]، فإن في الجاهلية مايعجز الشاعر المحدث أن يتجاوزه. ولهذا كما يتحتم على الخلق الإيمان بالشرع إيماناً مطلقاً جازماً عاماً، وبأن كل ما يعارضه باطل[٩٩]، يتحتّم على الشاعر المحدث أن يؤمن

بالأصول الجاهلية إيماناً مطلقاً جازماً عاماً، وبأن كل ما يعارض هذه الأصول شعر باطل.

خامساً، البدعة في الدين تقابل الشرعة، وكون الشيء شرعياً صفة مدح، أما كونه بدعياً فصفة ذم[١٠٠]. وهكذا فإن كون الشعر محدثاً صفة ذم، وكونه نسجاً على منوال القديم، صفة مدح. وبما أن الشرعي قد يكون عقلياً، بمعنى أن الشرع أثبت الدليل العقلي ودلّ عليه وأباحه وأذن فيه[١٠١]، فإن الشعر المحدث المقبول هو ما تبيحه الأصول الشعرية القديمة وتأذن فيه وحينذاك يسمى محدثاً أصلياً أو قديماً أو محموداً في مقابل البدعة المحمودة.

سادساً، صنعة القديم بائنة عن الصناعات، خارجة عن المعتاد، تدل على انفراده. فهو، وحده، يُبدع لا على مثال. لذلك لا يجوز أن يقال إن الإنسان يبدع لا على مثال، لأن في هذا القول مضاهاة لله. ومن هنا لا بد من القول إن الإنسان لا يبدع، بل يتّبع.

سابعاً، المعاني الصحيحة ثابتة في الكتاب والسّنة، فهي الأصول الثابتة، والمعاني الصحيحة ثابتة في الشعر القديم ولولا ذلك لما أمكن اتخاذه حجة ودليلاً وأصلاً. ولهذا فإن ما لا أصل له في الكتاب والسّنة باطل في الدين، وما لا أصل له في الجاهلية باطل هو أيضاً، في الشعر. ومن هنا لا يجوز ابتداع الألفاظ والمعاني لأنها تحدث الاختلاف والاشتباه، ويجب اتباع الألفاظ والمعاني المأثورة، إذ بهذه تحصل المعرفة، وتحصل الألفة[١٠٢].

وفي هذا ما يشير إلى أن القول بأن الإنسان يفعل أو يبدع يجرّ إلى إمكان القول إن الإبداع متمم أو مضاد. وهو يعني، في الحالة الأولى، أن الشريعة ناقصة، ويعني في الحالة الثانية أن الشريعة غير صالحة.

يعني بتعبير آخر، أن المحدث يكمل نقص القديم، أو أنه أكثر صلاحاً منه. والقولان فاسدان.

وإذا كان هذا ينطبق دينياً على العلاقة بين القديم والمحدث، الخالق والمخلوق، فإنه ينطبق ثقافياً أو شعرياً على العلاقة بين الشعر القديم والشعر المحدث، بين الأصل والفرع، الأول والتالي.

وهكذا فإن الشاعر لا يُبدع وإنما يصوغ المعنى القديم أو المادة القديمة بطريقة خاصة به. وهذه المادة القديمة موجودة في الشعر الجاهلي، أو موجودة في غيره. ففي الحالة الأولى يكون عمل الشاعر تفتيقاً وتنويعاً، وفي الحالة الثانية يكسب المعنى حضوراً في اللفظ العربي لم يكن له في لغته الأصلية. وقد أخذ الشعر الجاهلي يكتسب، في الحالتين، صفة القديم الذي لا أول لوجوده، وما يأتي بعده محدث يستمد منه إما المعاني وإما الألفاظ. وإذا كان الشاعر يستمد معانيه وألفاظه من مصدر أولي سابق عليه، فلا يصح أن يُسمى مبدعاً، وإنما يُسمى، بالأحرى صائغاً أو صانعاً.

ويمكن أن نعبّر عن القول بنفي إمكان الإبداع، بصيغة ثانية، فنقول إن العلم لا يحصل للإنسان إلا بعد وجود المعلوم وحضوره لديه، حسياً أو ذهنياً. فالذهن هو مرآة الخارج، وما فيه فرع وظل لما في الخارج. الخارج أصل والذهن الإنساني فرع. أما ذهن الله فهو، على العكس الأصل، بينما الخارج هو الفرع. ولذلك فإن ما «يخترعه» الإنسان مأخوذ بالضرورة، من الخارج. ولا تُؤخذ «مادته» وحسب، وإنما تُؤخذ صورته كذلك. ذلك أن الصورة ليست إلا تراكيب قائمة في الخارج. فكل صورة تقع في وهم أحد إنما هي صورة خلقها الله. وعلى هذا فإن الذهن الإنساني لا يُبدع شيئاً غير موجود في الخارج،

فلا خالقية للذهن الإنساني. حتى العدم نفسه مُتصوّر، وكل ما يُتصور مخلوق لله.

- ٩ -

أدت هذه النظرة التي توحّد بين الدين واللغة والشعر، والتي سادت الثقافة العربية والمجتمع العربي إلى نتائج أوجزها في ما يلي:

١ - الفصل بين اللغة والمعنى أي بين الشكل والمضمون، وكما أن شكل التعبير في القرآن كامل، فإن شكل التعبير في التراث الشعري، الجاهلي على الأخص، كامل هو كذلك. والكامل لا يتغيّر. فهو مطلق، وكل ما يأتي بعده لا بد له، لكي تكون له قيمة، من أن يحتذيه ويصدر عنه. فتقليده شيء طبيعي، بل ضروري لأنه محاكاة للمثال - الأصل. وربما أمكن لمن يحاكيه أن يساويه، ولكن يستحيل أن يتفوق عليه. ومهما كانت المحاكاة ضعيفة أو ناقصة فإنها أكثر قيمة من أي إبداع يستلهم نموذجاً أو مثالاً من خارج التراث.

٢ - ليس الشعر إبداعاً، بل صناعة. ليس الشعر أن يبتكر الشاعر أشكالاً وطرائق جديدة، بل أن يستعيد الأصل، أو يصنع شكلاً آخر يُماثل الأصل ويكون امتداداً له، فيعبّر بلغة تحاكي لغة الأصل.

المُنْزَل هو، بالنسبة إلى الإنسان، معجز. وكل معجز يتضمّن، على صعيد التعبير، شكلاً أولانياً، من جهة، ويتضمّن حتمية تقليده، من جهة ثانية - من حيث أنّ نتاج الإنسان لا يمكن أن يكون معجزاً، وإلا كان مساوياً لله.

ومن هنا وازى علماء الشعر واللغة بين بدايتين: الوحي بداية، وهو إذن أصل لكل ما بعده، وكل ما بعده يجب أن يكون شرحاً له أو

وصفاً، وتفسيراً. والشعر في الجاهلية وصدر الإسلام هو كذلك بداية، وإذن يجب أن يكون أصلاً لكل ما بعده. وكل ما بعده يجب أن يتبعه ويقلده. ذلك أنه معجز كالوحي، فالشاعر الذي يأتي بعده لا يقدر أن يتفوق عليه. أو يكتب ما يخرج على أصوله. فالمسألة هي، جوهرياً، مسألة النسج على منواله، أي مسألة صياغته، بتنويع أو ترميم آخر، أو بزخرفة أخرى.

٣ ـ التراث الشعري العربي هو، كتراث الوحي، قديم. هذا يعني، أولاً، أن الكمال الأقصى قد تحقق في هذا التراث مرة واحدة وإلى الأبد. وهذا يعني، ثانياً، أن الكمال وراء الشاعر لا أمامه، أي في الماضي وليس في الحاضر ولا المستقبل، ويعني، ثالثاً، نفي التجديد، أو نفي إمكانه أصلاً. ذلك أن المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم، وإنما تصبح مسألة أصل ثابت يظل أكثر جِدة من أي جديد، وأكثر كمالاً من أي كمال يأتي بعده. فهو ليس ناقصاً لكي يكمّله شيء ينضاف إليه. فما ينضاف إليه لا يكمّله وإنما يذوب فيه ذوبان موجة في بحر. ثم إذا كان الكمال موجوداً منذ البداية، فما يأتي بعده، هو، بالضرورة دونه كمالاً. وإذن كل جديد أو حديث هو جوهرياً نقص، بالقياس إلى القديم[١٠٣].

٤ ـ أصبح الفقيه رمزاً للحضارة العربية. وأصبح الفكر العربي فقهياً. وكل فكر فقهي، نَقْلِيٌّ بالضرورة، لأنه كما يحدّده ابن خلدون «النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتآليف»[١٠٤]، والأدلة الشرعية هي القرآن والسنة والإجماع والقياس. وهو، إذن، فكر يبطل العقل ويقيم النقل. وليس غريباً، إذن، أن يكون عنوان أحد الفصول في مقدمة ابن خلدون: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها» وليس إبطال الفلسفة إلا إبطالاً للعقل[١٠٥].

الفقيه، إذن، مرتبط بأمر ثابت موجود قبله هو الشريعة، ومهمته هي في تفسيره والمحافظة عليه. وقد طبقت النظرة الفقهية، بأصولها وفروعها، على الحياة الشعرية. فكما أن للفقه أصولاً نهائية مقدسة تحققت بشكلها النموذجي المثالي في القرآن والحياة النبوية وحياة الخلفاء الراشدين، فإن للشعر هو كذلك أصولاً نهائية تكاد أن تصل إلى مرتبة القداسة تحققت بشكلها النموذجي المثالي في الجاهلية وصدر الإسلام. وكما أن على الفقيه أن ينظر إلى عصر الراشدين بوصفه نموذجاً أو مثالاً يجسّد الروح الشرعية الصحيحة وأن يعمل على محاكاته، فإن على الشاعر أن ينظر إلى عصر الجاهلية وصدر الإسلام بوصفه مثالاً يجسّد الروح الشعرية العربية الصحيحة، وأن يعمل على محاكاتها. وكما أن الإجماع في الشريعة مقياس وقاعدة فإن إجماع الذوق العام في الشعر هو كذلك مقياس وقاعدة. وكما أن الفقه أصالة في ضبط القواعد والموازين التي تصون الشريعة وتعبّر عن الإرادة العامة، فقد أصبح الشعر هو كذلك أصالة في ضبط القواعد والموازين التي تؤكد على ضرورة محاكاة الأصول التي تعبّر عن الذوق العام. ومن هنا تحوّل الشعر شيئاً فشيئاً إلى شكل من أشكال «العلم»، وأصبح جزءاً من الحياة الاجتماعية ـ السياسية يمارس من حيث هو صناعة، شأنه في ذلك شأن بقية الصناعات. ويمكن أن نختصر ذلك فنقول: كما أن ذاتية الفقيه، بالنسبة إلى الأصول، لا تُطلب بل تُطلب دقة فهمه لهذه الأصول، فقد أهملت ذاتية الشاعر وعوالمه الداخلية، وشُدِّد على دقة فهمه ومحاكاته الأصول، بحيث لا يخرج عن الذوق العام والعرف والعادة.

٥ ـ أصبح الفكر العربي إجماعياً(١٠٦). ولا يعني الأخذ بالإجماع أو الاجتهاد وما يتفرع عنه كالرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح نسخاً للنص، أي إبطالاً للكتاب والسّنة، فالإجماع والاجتهاد لا

ينسخان، لأنهما «دون نصوص الشارع في القوة». فالإجماع «عبارة عن اجتماع آراء المجتهدين في شيء ما، وآراء المجتهدين مهما كانت هي دون نصوص الكتاب والسّنة في القوة»[١٠٧]، والرأي «سواء كان إجمالياً أو فردياً إنما يعمل به حيث لا يوجد نص»[١٠٨]، وحيث لا يخالف روح الشرع.

هكذا يبدو أن هذه الاتباعية تؤسّس الثقافة العربية على الشرع لا على الحرية. تؤسسها على النص الكامل الثابت. والشرع تعبير عن الإرادة الإلهية، وهو ينظّم الوجود الإنساني ويعطيه معنى. غير أن فهم الشرع وممارسته كانا من الضيق والحرفية التقليدية، بحيث أديا إلى إعاقة كل نمو فكري. لقد انتهى، بتعبير آخر، التوازن بين الحق والواجب. أصبح كل شيء واجباً، ولم يعد الحق إلا وسيلة لتنفيذ الواجب. ومن هنا حدث التفاوت بين الحياة والشرع، بين الإنسان في اندفاعه نحو مستقبل لا حد لمكناته، والشرع الذي كان، في الممارسة حداً يكبح هذا الاندفاع. وإذا شبّهنا التاريخ العربي ببيت، فإن الشرع فيه كان يشكّل جدرانه وأبوابه ونوافذه، ولا تشكّل الحياة الحرة، المتسائلة، الطامحة، إلا ثقوباً صغيرة لاتكاد تتّسع لكي يدخل منها الضوء.

٦ ـ أصبح الفكر العربي معيارياً، أعني أنه يقيس الحاضر والمستقبل، على الماضي، دون تدبر للخبرة والتطور. بل إن الحاضر والمستقبل أصبحا رمزين للانحلال والانحطاط ويزداد الانحلال والانحطاط طرداً مع التقدم الزمني. أي أن الإنسان يزداد نقصاً بقدر ابتعاده، زمنياً، عن الأصل. ولعل خير ما يعبّر عن هذه الناحية في جانبها الديني أبو القاسم الصقلي في كتابه «الأنوار»، إذ يقول: «كان

أخص الناس بفهم علم الكتاب وشرح معرفة السّنة وعمل الرسول أهل القرن الأول لأنهم أفضل الناس عقلاً وأوسعهم علماً. ثم جاء القرن الثاني فكانوا أعقل الناس وأعلمهم بعد الصحابة، بمعاني آي الكتاب والعمل بالاقتداء وفهم ما شرحه الصحابة من البيان، غير أن الإيثار الذي خصّ به الصحابة رقّ في التابعين وكذلك الزهد في الحلال. . . ثم جاء القرن الثالث، فذهب أكثر أهل العلم، وقلّ فيهم الخوف والرجاء والصبر والشكر، وكثُر فيهم الخوض والجدل والخصومة والمراء، وصارت الحقيقة خصوصاً والجهالة عموماً. ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الأمر في الحق واستوحشت طرق الهداية للسالكين لها وكثُر النفاق، وعدمت النصيحة، وقلّت الألفة وفسُدت النيات في ذات الله وتصالحوا على الخب والفجور وسفك الدماء بغير حق. . . غير أن في الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرة متحققين بالإيمان بالقدَر. . فإذا حلّ دخول القرن الخامس، اشتد البلاء بأهل الإسلام خاصة، فيما بينهم، فكان الكل على الكل في القريب والبعيد. . . بعضهم لبعض فتنة، وبعضهم على بعض نقمة. . . فإذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق وبقي أهل الإنكار، وسلب الناس عقل الأنصار وبقي عقل الحجة عليهم وذهب الإسلام فلم يبقَ إلا اسمه. ثم العجب العجب أهل القرن السابع وهم أشرار الناس، على شكلهم تأتي الآزفة، تتبعها الرادفة»(١٠٩).

وقد عبّر عن هذه الفكرة في جانبها الشعري، معظم النقاد العرب، فبقدر ما يكون صنيع الشاعر قريباً إلى الأصل يكون شاعراً. فالأصل نقطة ثابتة يدور حولها الشعراء. وهم يقلون قيمة بقدر ابتعادهم عن هذه النقطة. فالشعراء المخضرمون أقرب إلى الأصل، أي أكثر قيمة، من شعراء العهد الأموي. وشعراء العهد الأموي أكثر قيمة من شعراء

العهد العباسي، وهؤلاء أكثر قيمة من الشعراء الذين أتـوا بعدهم[110].
وخير ما يعبّر عن هذا المعنى كلمة لأبي عمرو بن العـلاء، يقول فيهـا:
«إنما نحن، في مَنْ مضى، كبقلٍ في أصول نخلٍ طوال»[111].

ـ ١٠ ـ

هذا المنحى الثقافي الاتبـاعي هو الـذي هيمن في المجتمع العـربي.
كان يمثّل ثقافة النظام السائد، ويعبّر عن مصـالح الـطبقات المهيمنـة.
إنه منحى الثبات كما اصطلحنا على تسميته. لكن كان يقابله ويتصارع
معه منحى آخر هو ما سمّيناه بمنحى التحوّل.

وكان أبو ذر الغفاري بين أوائـل مَن ناضلوا بفكـرهم وعملهم، في
سبيل تأسيس التحوّل. وفي مناخ هذا التأسيس، قتـل عثمان. ولم يكن
مقتله عملاً فردياً، وإنما كان عملاً جماعياً هو النموذج الأول للثـورة في
الإسلام. وقد «ثار به الناس» كما يعبّر ابن الأثير، حين رفض أن يعزل
عمّاله ويـرد مظالمهم، وذلـك بعد أن وعـدهم، ولم ينفذ وعـده، قائـلاً
لهم: «إن كنت مستعمِـلاً من أردتم وعـازلاً من كـرهتم، فلست في
شيء، والأمر أمركم»[112].

من خصائص هذه الثورة أن أصحابهـا كانـوا يؤكدون عـلى الفعل.
كانوا يقولون: «لا نرضى بقول دون فعل» مشيرين إلى أن عثـمان يقول
لكنـه لا يفعل. ومن هـذه الخصائص، الجـماعيـة العنفيـة، القول بأن
السلطة هي سلطة الناس لا سلطة الحاكم، وأن على الحاكم أن يخضع
لإرادة الناس. ومنها أن غاية الثائرين لم تكن القتـل، بل العـدل، وقد
طلبـوا منـه أحـد أمـور ثـلاثـة: إمـا أن يعـزل نفســه، أو يسلّم إليهم
مروان بن الحكم، أو يقتلوه. ويشير صاحب «البداية والنهاية» إلى أنهم

كانوا «يرجُون أن يسلّم مروان أو أن يعزل نفسه». ذلك أنهم «لم يكونوا يحاولون قتله عيناً»[113].

ومن خصائصها أخيراً أنها ثورة فقراء مظلومين. وقد وصفت عائشة الناس الذين قاموا بها بأنهم «الغوغاء من أهل الأمصار، وأهل المياه، وعبيد أهل المدينة»[114].

وقد تأسست الدولة الأموية، في هذا المناخ الشوري، نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد علي وانتصر فيها. ولم يكن هذا الانتصار سياسياً وحسب، وإنما كان كذلك انتصاراً اجتماعياً. كان منحى العمل عند معاوية يتمثل في فن استغلال الواقع الراهن، وكان منحى العمل عند علي يتمثل في فن التحرر من الراهن. معاوية تيار تثبيت لما هو راهن، وفقاً لما استقر وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث. أما علي فتيار عودة تأصيلية إلى الأصل الأول، النبي، وبدءاً منه.

هكذا نشأت الدولة الأموية على أصل هو انشقاق المجتمع العربي، سياسياً وفكرياً. وهو انشقاق عمودي وأفقي. أعني أنه لا يشمل الفروع وحدها، وإنما هو، كذلك، انشقاق على مستوى الأصول ذاتها. وهكذا كانت الدولة بمثابة الجزء الذي سيطر على الكل. وهذا يعني أن الإنسان في هذه الدولة لم يكن يعمل للجماعة ـ الكل، وإنما كان يعمل لنفسه ولعصبيته العائلية أو العرقية. لم تكن المواطنية، بتعبير آخر، مدار الاهتمام، ولم يكن الإنسان يُعرف بكونه مواطناً، بقدر ما كان يُعرف بكونه نصيراً. ذلك أن المواطنية كانت، بفعل الانشقاق الجذري، ميزة يضفيها النظام على أنصاره. فلم تكن مسألة طبيعية أو موضوعية، وإنما كانت امتيازاً. كانت هبة من الدولة تخلعها على من تشاء، وتحجبها عمن تشاء. وفي هذا استمرت الدولة الأموية قبلية

رغم قيامها في مدينة حضارية ومجتمع حضاري. كانت بدوية بلباسٍ مدنيّ. ولعل في هذا ما يفسّر استمرار الانفصال بين المجتمع والدولة: تسيطر الدولة على أفراد تفرض عليهم واجبات دون أن تعطيهم حقوقاً. فلم يكن المولى، مثلاً، يُعامَلُ بوصفهِ إنساناً ولم يكن مواطناً: كان يُملك أو يُطرح كالأشياء. ولهذا كانت الدولة بالنسبة إليه حداً مطلقاً: يخضع لها كلياً، أو يرفضها كلياً.

إذا كان الانشقاق الأصل الذي قامت عليه الدولة الأموية، فإن ذلك يعني أنه لم يكن في أصل هذه الدولة إرادة عامة أو إجماع حر، وأن هذا الأصل يكمن في قوة القمع والقسر. وهكذا استمرت الدولة بمبايعة يعلنها الفرد بطاعته الكاملة للنظام، ويكون مكلفاً بممارسة هذه الطاعة لا بمحاربة النظام أو مراقبته. النظام مسؤول أمام الله أو أمام الدين، لا أمام الذين بايعوه، ذلك أن البيعة شكل آخر من الخضوع لإرادة الله. وكان الامتناع عن البيعة شكلاً من رفض هذه الإرادة، ولهذا كان يُعاقب من حيث أنه خروج على الإرادة الإلهية.

كان طبيعياً في الدولة الأموية، تبعاً لذلك، أن يكون الحق تابعاً للقوة، بل خاضعاً لها. والقوة هنا هي قوة الدولة، ولذلك فإن لمصلحة الدولة الأولية على الحق. كل حق غير حقها، وإن يكنْ مشروعاً، يجب أن يخضع لها. وإذا كان الحق خضوعاً للدولة فإن الحرية الفردية تصبح هي أيضاً خضوعاً للدولة وسلطتها. فالسلطة هنا لا تتحاور مع من يخالفها وإنما تخضعه: النظام قهري قمعي، يضطهد طرفاً يظل في حالة استعداد وتأهب لكي ينقضّ بدوره، على النظام كله.

الدولة هنا لاهوت أرضي، وهي تستمد قوتها وشرعيتها من كون

الإنسان في وضع امتحان منذ ولادته حتى موته، وليست الدنيا إلا مجالاً لاختباره. كأن وجوده خطيئة لكن يُتاح له في الحياة الدنيا أن يتخلّص منها، وذلك بخضوعه للدولة ولإرادة السلطة. والدولة، في الممارسة السياسية الاجتماعية، هي القيّمة عليه، فتدينه أو تبرّئه. ففي شخص الخليفة تتجمع العدالة والقانون، القمع والتسامح. إنه خليفة الله وسلطته مطلقة لا يردها أي قانون أو أية إرادة بشرية. فالخلافة مؤسسة إلهية، لا تعلم ما هو خارج الإنسان أو تقرر ما يتصل به وحسب، وإنما تعلم كذلك داخل الإنسان. إنها لا تحدد عمله وحده، وإنما تحدد فكره أيضاً. والخلافة لا تخطىء مبدئياً، وهي إن أخطأت لا يجوز الخروج عليها. فلا عقاب لخطإها. الناس يبايعون الخليفة، يمنحونه الشرعية، لكن لا يحق لهم أن ينقضوا هذه البيعة. إن دورهم هو في الامتثال والطاعة. وليست مبايعتهم إقراراً لإرادتهم، بقدر ما هي إقرار لإرادة الله. فللخلافة امتياز لا يمنحه الإنسان بل الله، ولذلك لا يقدر الإنسان أن يلغيه لأنه بذلك يُلغي إرادة الله. وهذا الامتياز هو الذي يوجب على الإنسان الخضوع للخلافة.

هكذا يكون المجتمع قسمين: الدولة والناس. وتملك الدولة الحقيقة، وتملك أيضاً مبدأ الخلاص الإنساني، لأنها تمثّل هذا المبدأ وتحميه، أعني الدين. ويعني ذلك أن هناك مشيئة إلهية لا مردّ لها، تقابلها على الأرض مشيئة الدولة فتجسدها وتحققها، وأن هناك حقيقة قبْلية يتلقاها الإنسان ويحيا ويفكّر طبقاً لها. هذا الموقف يعدّ الدين خارج التاريخ وتبدلاته من جهة، ويرى، من جهة ثانية، أن الدين هو نفسه الذي يوجه التاريخ وتبدلاته.

ومن هنا نفهم كيف قامت الدولة الأموية على أساسين: إيديولوجي يتمثّل في نمط من الفكر العروبوي القبَليّ، واقتصادي يتمثّل في نمط من

العلاقات تملك فيه الدولة الإنتاج وأدواته. من الناحية الأولى، كان غير العربي بل غير الموالي للأموية يعزل أو يقصى عن الحياة السياسية الفكرية. ومن الناحية الثانية، تشكّلت حول الدولة الأموية طبقة اتخذت من الفتوحات قوة اقتصادية استأثرت بها. وقد أشار المختار الثقفي إلى أن الحقوق التي أتاحتها الفتوح للمسلمين لم تكن حقوقاً للجميع بالتساوي، بل كانت حقوق القادة وعمال الخليفة وأعوانه المقرّبين. كانت امتيازات لفئة دون أخرى، لا حقوقاً جماعية. وقد حاول أن ينشىء، للمرة الأولى، ديكتاتورية «أهل السواد»، أو حكماً تسود فيه القاعدة، لكي يقضي على تسلطية النظام المفروض من أعلى. ومنا هنا بشّر بديكتاتورية الثورة من أجل القضاء على ديكتاتورية النظام التسلطي الجائر. وفي هذا أساس الانقسام الاجتماعي الذي كان يزداد تبعاً لازدياد التطور والتمركز في المدن. وقد أدى هذا الانقسام بدوره إلى انقسام إيديولوجي حاد. وتركز الصراع ضد الدولة الأموية في منحيين: سياسي - ثقافي لإحلال الإسلاموية محل العروبوية، واقتصادي - اجتماعي، لإبدال البنية الاقتصادية السائدة وعلاقاتها، ببنية جديدة وعلاقات جديدة.

كان للدولة الأموية، منظّرون إيديولوجيون يسوّغون نشاطها وممارساتها من جهة، ويحاربون، من جهة ثانية، جميع الذين يناوئونها. فعلى الصعيد الديني، استأثر السلفيون بحق التفسير، وجعلوه وقفاً عليهم، وكفّروا جميع الفرق أو الأشخاص الذين حاولوا أن يفسّروا الدين تفسيراً مغايراً، لأنه يؤدي إلى التشكيك في الأسس التي تقوم عليها الخلافة الأموية. وكان هؤلاء السلفيون يزعمون أنهم يرثون عصمة النبي، وأنهم يحكمون على الآخرين باسم هذه العصمة. والفرق بين التفسير السلفي والتفسير التأويلي الذي قامت به الفرق

المناوئة، هو أن الأول يتمسك إلى جانب القرآن بالسّنة والصحابة، وبخاصة الخلفاء الثلاثة الأول، بينما الثاني يتخذ من القرآن منطلقه الوحيد.

ولم يكن السلفيون أو هؤلاء الذين نظّروا للثبات والاتباع يرون أي إمكان لتغيّر النظرة الدينية كما يمارسونها. كانوا، على العكس، يكيّفون كل شيء ليتطابق معها. ولهذا لم يكونوا يفهمون معنى الانقطاع أو الانفصال عن المبادىء الاجتماعية والأخلاقية التي يقوم عليها النظام الأموي - لأن هذه المبادىء متوافقة مع نظرتهم الدينية. ولهذا كانوا يسمون القائلين بهذا الانقطاع بأهل البدع والأهواء، أي كانوا ينفونهم من المجتمع ويعزلونهم سياسياً، لكي تظل أقوالهم هامشية. فالبدعة ليست انحرافاً على الطريق السوي وحسب، وإنما هي تعطيل لاستمرار هذه الطريق. وعلى هذا فإن كل تغيّر لا يمكن إلا أن يكون عابراً، حيث يعود المجتمع بعده، إلى صحته الأصلية الثابتة، قبل حدوث هذا التغيّر. إن ثمة كفاحاً دائماً ضد التحول، ينتظر «زوال الغيوم»، عائداً إلى الثبات. فالتغيرات ما هي، موضوعياً، إلا اضطرابات وأمراض، وما هي، ذاتياً، إلا أهواء وبدع. وكان منظّرو الثبات، تبعاً لذلك، يرون في الدولة تجسيداً لوحدة «الأمة» أو «الجماعة»، ولهذا كانوا يرون أن كل خروج عليها تهديم لهذه الوحدة، وأنه على الصعيد العملي، وقوف ضدها إلى جانب أعدائها. فالخروج، إذن، موقف يجب، دينياً وسياسياً، القضاء عليه.

وكان أهل البدع والأهواء يرون هم كذلك أن الدولة هي الشكل السياسي الضروري لوحدة الأمة، لكنهم كانوا يضيفون بأن ثروة الأمة، في ظل الشروط التي يعيشونها، تستأثر بها الطبقة الأموية

وحدها، وأن الدولة الراهنة ليست إلا الشكل السياسي لسيطرة هذه الطبقة واستغلالها الطبقات الأخرى.

ومن هنا نفهم كيف أن الدولة الأموية لم تكن تحارب أهل البدع والأهواء لمجرد كونهم يقولون بنظريات دينية تغاير المذهبية السنّية، وإنما كانت تحاربهم لأنهم على الأخص، يقولون بنظريات تشكّل خطراً على الدولة ذاتها، وعلى استمرارها. فبينما تتبنى الدولة القول إن الماضي التاريخي للإسلام كما نشأ واستقر، يجب أن يتكرر، بوصفه النموذج الأرقى، يقول أهل البدع والأهواء إن هذا النموذج الأرقى ليس ما تصوره الدولة وتمارسه وإنما هو شيء آخر لا يتحقق إلا بتهديم النظام القائم. وفي حين كانت الدولة تتهم أهل البدع والأهواء بأن آراءهم تهدم المجتمع وتسير به نحو الانحلال، كان هؤلاء يدافعون عن أنفسهم بأنهم، على العكس، يسيرون، بالمجتمع نحو مرحلة ثانية، يزول فيها الاستغلال الذي يتجلى في استئثار طبقة معيّنة بالحكم والمال، هي الطبقة الأموية.

كان التنظير الاتباعي يهدف إلى خلق وعي مطابق لبنية النظام القائم، وعي يمارس الطاعة والخضوع، بحيث تكون الغاية من وجود الوعي هي المحافظة على هذا النظام. وكان انعدام العمل أو نقصه يساعد في استمرار هذا الوعي الخضوعي. ذلك أن الفرد كان خاضعاً لنظام العطاء، وكان نصيبه من بيت المال تابعاً لمدى ولائه وطاعته.

كان الشعر نفسه، من حيث أنه يمدح ويهجو ويرثي، سلعة، أي ـة عمل تتمثل في الشعراء. كان الشاعر يبيع نتاجه، قصيدة قصيدة، ـالسلعة. وكان معرّضاً، شأن أية سلعة تجارية، لتقلبات الدولة أو الخليفة (السوق الخاصة به). ولم يكن الشاعر، من حيث هو بائع، في

موقع الإنسان الحر الذي يسيطر على سلعته، وإنما كان يبيعها، على العكس، من موقع الإنسان المضطر. فهو لا يقدر أن يعيش إلا إذا أعطاه الخليفة، ولا يعطيه الخليفة، إلا إذا كان شعره ينمّي الرأسمال السياسي للخليفة، إذا جاز التعبير. وكانت قيمة السلعة تابعة لمدى طاقتها على تنمية هذا الرأسمال.

إذا صحّ أن نستعير عبارة هيغل في وصف المجتمع البورجوازي بأنه مملكة العقل الحيوانية، فمن الممكن القول إن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية. ولهذا لم تكن ثقافته تحريراً، بل كانت ترويضاً. وفي حين كان الذين ينظّرون لهذا النظام يرون الطبقات الاجتماعية الجديدة «من أهل السواد» قوى سلبية مهدمة يجب كبحها وقمعها، كان أهل البدع يرون فيها وفي ممارساتها بوادر وعناصر إيجابية لبناء مجتمع جديد حر وعادل وغير عنصري. ولهذا كان من الطبيعي أن يخوض أهل البدع نضالاً من أجل مجتمع آخر بدأت تتحقق ملامحه الأولى: اقتصادياً، في قطع الروابط مع نظام الملكية السائد والانتقال إلى تنظيمات بأشكال اشتراكية، وثقافياً، في قطع الروابط مع الأفكار السلفية، وتأويل الدين تأويلاً يلائم الحياة الإنسانية القائمة. ومن هنا، تكمن أهمية آراء المبتدعة في أنها لم تكن تغيراً عقلياً وحسب، وإنما كانت أيضاً تؤدي إلى تغيّر تاريخي: سياسي - اجتماعي. كانت رفضاً لشروط المجتمع القائم وعملاً لتغييرها. وهكذا ارتبطت الحركات الفكرية الرفضية دائماً بحركات ثورية. ولئن كانت هذه الحركات ترى في بؤس «أهل السواد» شيئاً آخر أكثر من البؤس، أعني المخزون الثوري الذي سيهدم النظام القائم، فإن النقد الذي مارسته هذه الحركات لم يكن يصدر عن وعي بأن الأوضاع التي تنقدها إنما هي شروط خاصة محددة لمرحلة انتقالية في فترة تاريخية معينة. ولهذا

كان على الصعيد النظري، نقداً تغلب عليه المذهبية، وكان على صعيد الممارسة، نقداً تغلب عليه الطوباوية. كذلك كان وعي الحركات الثورية ردة فعل أو انعكاساً أكثر مما كان فعالية. لم يكن وعياً كاملاً بشروط الإنسان الحقيقية ومصالحه الحقيقية، ولهذا كانت الحركات الثورية التي استندت إليه تهدف إلى إزالة النظام القائم، أكثر مما كانت تهدف إلى إقامة الحرية.

ـ ١١ ـ

اتخذت الحركة الثورية شكلها التنظيمي الأكمل في القرمطية. ولئن كانت هذه الثورة متعددة لا تجمعها أسباب واحدة ولا غايات واحدة، فقد كانت تجمعها فكرة واحدة، على الأقل، هي القول بالخروج على الطغيان أو على «السلطان الجائر».

وكان للحركة الثورية أهمية تحويلية كبرى تمثّلت، على الأخص، في الفصل بين العروبة والإسلام، أي في القول بإسلامية العروبة بدلاً من عروبية الإسلام، وفي إعطاء الإسلام عملياً بعداً إنسانياً، أممياً، يتجاوز القومية والجنس إلى الإنسان بما هو إنسان. وتمثلت كذلك في نظرية خلع السلطان الجائر، وفي القول إن الخلافة لا يجوزأن تكون محصورة في قريش، وإنما يجب أن تكون للأجدر والأحق، أياً كان لونه وجنسه. وقد عنى ذلك عملياً المساواة دينياً بين المسلم والمسلم، دون فرق بين مولى أو سيد، عربي أو أعجمي، والمساواة بينهما اقتصادياً، وفقاً للعدالة والحق، في ما سُمّي بـ «نظام الألفة» الاشتراكي، الذي وضعته الحركة القرمطية.

هكذا يبدو أن الثورة على البنية السياسية ـ الاقتصادية التي يمثّلها

النظام الأموي، كانت ترافقها الثورة على البنية الـدينية ـ الفكـرية التي يستخدمها أو يستند إليها. وقـد تجلّت هذه الثـورة في مختلف المجالات الثقافية، بدءاً من اللغة. ولم تكن ثورة على مادة المعرفـة بذاتهـا، بقدر ما كانت ثورة منهجية تهدف إلى تثبيت فهم جديـد للموروث الثقـافي، ومنهج جديد في البحث والمعرفـة. ويمكن إيجاز مبـادىء هذه الثـورة في ثلاثة: العقل قبل النقل، الحقيقة قبل الشريعة، الإبداع قبل الاتباع.

من الناحية الأولى، كانت الحركة الاعتزالية تنظيراً عقلياً للدين. فما فعله المعتزلة، بالنسبة إلى الدين الإسلامي، يشبه إلى حد مـا، ما فعله الفـلاسفة اليـونانيـون الأول، بالنسبـة إلى الأسطورة اليـونـانيـة. فقـد عقلنـوها، وبـدءاً من هذه العقلنـة، نشأت الفلسفـة. وهكـذا كـانت العقلنة الاعتزالية بداية لنشوء الفلسفة العربية.

كان الدين قبل الاعتزالية، تعليماً لا تعليلاً، قبولاً لا تسـاؤلاً، نقلاً لا عقلاً. وفي الاعتزالية، صيغت المسألة الدينية، من جديـد، صياغـة عقلانية واضحـة، ولم تقتصر هذه الصياغة على وحدانيـة الله وحسب، وإنمـا تنـاولت كـذلـك النبـوة والإيمـان والأخـلاق. إن الله، بحسب الاعـتزالية، مفهـوم عقـلي. وهـو، في هـذا المستـوى، تصـوّر إنسـاني بحت، وليس ثمة سر: فالله واضـح وضوحـاً عقلياً، كـذلك النبـوة، وكذلك الكـون بأسره. ومن هنـا يمكن القول إن الاعـتزالية، في إطـار النقلية الدينية، كانت ثورة معرفية كبيرة: فلم يعد النقل محور المعرفة، بل صار العقل محورهـا. الله نفسه صـار مسألـة عقلية، وتبعـاً لذلـك أمكن القول: لا حقيقة إلا بالعقل.

وإذا كـانت الإماميـة ـ الصوفيـة نقلت الدين من شَيئيّـة الفكرة إلى رمزيتها، ومزجت بين الأصل والولادة، بحيث أصبح تفسير الصيرورة

يستند إلى صورة الاتحاد بين الأب والأم، فإن الاعتزالية أعطت للأصل طابعاً تجريدياً خالصاً هو ما سمّي بالتنزيه، وهو تنزيه مطلق لا يوصف، بمقتضاه، الله بأية صفة. فالله خارج العالم، مغاير له، يديره ويدبّره من خارج.

ولم يطرح الفكر العربي، باستثناء الفكر الإمامي ـ الصوفي، مسألة الوحدة الكونية، بل عُني بثنائية الإنسان: الروح المغايرة للبدن، والتي تقوده على غرار ما يقود الله الكون. لكن الروح التي هي «من أمر ربّي» تعود في نهاية المطاف إلى بارئها، وتقدر في شروط وحالات معينة، أن تعرفه وأن تتحد به، بحسب التجربة الصوفية، أو أن تقترب منه وتظفر بوجود متحرّر من الزمن والتغير.

هكذا أكد الاعتزال الفصل بين الله والكون، وبين الله والإنسان، وأكد القول بأن وراء الطبيعة المرئية إلهاً غير مرئي، ولا يمكن أن يُرى، ومع ذلك فإن هذا اللامرئي هو الحقيقة الثابتة وأن المرئي هو الوهم الزائل. وذلك على الضد مما ترى الإمامية ـ الصوفية التي أقامت نوعاً من العلاقة الجدلية بين اللامرئي والمرئي، أو بين الله والإنسان. ومن هنا لم تكن الاعتزالية ثورة أصلية، وإنما كانت ثورة منهجية: كان الخبر، آيةً أو سنّة، يعبّر في التقليد الديني عن حقيقة جوهرية، بل كان معرفة مطلقة، لكن الاعتزالية جعلت من الخبر مجرد صورة تمثيلية عن المعرفة، فهو متصل بالإيمان العامي. أما اليقين فلا يقوم على الخبر، وإنما يقوم على العقل.

ومن هنا قالت المعتزلة إن العقل لا النقل هو الذي يحكم على العالم ويقرّر طبيعة الصلة بينه وبين الله. فالكون عقلي، والدين نفسه لا قيمة له إن تناقض مع العقل. كان هذا تحولاً حاسماً في تاريخ الفكر

العربي، فلقد أخذ الإنسان العربي يجرؤ على أن يُخضع الوجود كله، المادي والغيبي، لمقاييس العقل وأحكامه، بعد أن كان الامتثال السلفي ـ التقليدي هو الذي يسود الحياة والفكر. وأخذ الاعتزال ينظّم العالم الديني، وعالم الأرض، تنظيماً عقلياً. ومن هنا عرفت الحركة العقلية إجمالاً بمعارضتها لكل نظام جائر. ومثل هذه المعارضة تتضمن المطالبة بإعادة تنظيم للحياة السياسية والاجتماعية وفقاً لمبادىء العقل. فالتوكيد على العقل مرتبط بالتوكيد على الحرية. فلا عقل دون حرية، ولا حرية دون عقل. العقل يفهم الواقع والحرية تغيّره أو تعيد تشكيله وفقاً للعقل. والممارسة السياسية مجال لنمو الحرية، أي لنمو العقل. فالمجتمع الذي لا حرية له في هذه الممارسة لا يكون عاقلاً ولا حراً.

هكذا أعطى الاعتزال للدين معنى جديداً، وأكد على أن الإنسان قادر بقوته العقلية أن يفهم الكون وأسراره ويسيطر على العالم. ويعني ذلك القول بمبدأ استقلالية العقل. الإنسان هو الذي يميّز بين الحق والباطل، ويعرف الخير والشر. فالحقيقة قائمة بذاتها، والعقل الإنساني قادر على اكتشافها. إن إعطاء العقل هذه الأولية يتضمن الكفاح ضد كل ما يناقضه، سواء كان سياسة أو أخلاقاً أو فكراً أو ديناً. وإذا كان هذا الموقف تحريراً للإنسان من جميع أشكال التقليد، وإرساء لمنهج جديد في المعرفة، فقد كان في الوقت نفسه، رداً مباشراً على التقليدية السلفية التي تقول بعجز الإنسان عن بلوغ الخير بنفسه أو بعقله، أو بقدرته الإنسانية وحدها. ومن هنا فصل الاعتزال الدين عن الطغيان السياسي، وجعل من السياسة عملاً عقلياً، ومن الدين ممارسة عقلية.

غير أن الاعتزال لا يرى أن العقل مناقض للدين، بل يرى أن الدين هو نفسه عقل. فالعقل ليس مقيداً بأي نظام أو شكل للمعرفة

مسبق، وإنما هو مبدأ كلي وضروري. فلا مصادفة إذن، ولا معجزة، بل القانون العقلي الشامل هو الذي ينظّم العالم. وهكذا كان الاعتزال خطوة في سبيل نقل الإنسان من التديّن بالنقل والتقليد، إلى التديّن بالعقل والحرية. فهو بوصفه نظرة عامة، ليس شيئاً آخر إلّا الدين نفسه موضوعاً في شكل جدل عقلي. ومن هنا كان نمطاً آخر للضياع، ولعله كان أشد تعقيداً لأنه لا يؤسس الغيب على الغيب، شأن الدين، وإنما يؤسس الغيب على العقل، أي أنه يؤكد ما ليس من شأن العقل، بالعقل ذاته.

مع ذلك لم يكن ممكناً أن تنشأ الفلسفة العقلانية بمعناها الخالص الجذري، استناداً إلى حركة الاعتزال بحد ذاتها. ولعل ذلك عائد لسببين: الأول، هو أن العقل العربي، حتى في صيغته الاعتزالية، لم ينْفِ، في تفسيره ظواهر الطبيعة، الفعل الإلهي المستمر المباشر في الطبيعة بحيث استمر القول بأن لكل ظاهرة طبيعية سببها الإلهي (لا الطبيعي)، وتبعاً لذلك، لم ينفِ المعجزة. والسبب الثاني، هو أن هذا العقل ظل إيماناً - أي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها. وهذا يعني أنه ظل أسطورياً، بمعنى ما، بعيداً عن التجربة. وهكذا بقي العقل في اللغة - الذهن، لا في الطبيعة - التجربة. أي أنه بقي فوقياً، فلا يتغير أو ينمو عبر التجربة وصناعة الأشياء وممارستها، وإنما يتراكم تعليمياً. إنه عقل يهدف الى التأثير على الإنسان، لا على الطبيعة. فالعقل العربي وليد التديّن لا التساؤل؛ إنه ابن الله والوحي وليس ابن الإنسان والطبيعة.

كان لا بد، إذن، من حركة عقلية تنقد الوحي بذاته وفي ذاته. فمن جوهر الوحي أن الإنسان ناقص بطبيعته، ولا يستطيع أن يتجاوز هذا النقص بقوته ذاتها، أي بعقله. لذلك لا بد له، لكي يحقق كماله

وخلاصه، من قوة غير إنسانية، قوة إلّهية تهديه، وهذه القوة هي الوحي. فما ينقذ الإنسان ليس كامناً في ذات الإنسان، وإنما يكمن خارجها.

وقد انطلق ابن الراوندي والرازي في مناقشتهما للوحي من القول: إما أن الوحي موافق للعقل، وإما أنه مخالف. فإن كان موافقاً، فإن العقل يغني عنه ولا يحتاج إليه الإنسان. أما إن كان مخالفاً فذلك يعني أنه لا تنقذ الإنسان إلا قوة تناقض الإنسان. فكأن الإنسان موجود خارج نفسه، وهذا مما يكذبه العقل. فالوحي في الحالتين، إما أنه نافل وإما أنه باطل.

ويعني ذلك أن الإنسان قادر أن يفهم الكون وأن يسيطر على الطبيعة وعلى مصيره، اعتماداً على العقل، ودون حاجة إلى ا لوحي. وبما أن هذه القدرة مقيدة، تاريخياً وسياسياً واجتماعياً، بسلطة الوحي الزمنية والدينية، فإن الخطوة الأولى في تحرير الإنسان كما يرى الإلحاد هي في تحريره من الدين.

هذا النقد للوحي يتضمّن نقداً للفكر الذي أنتجه الوحي. فليس الوحي وحده هو النافل أو الباطل، وإنما الفكر القائم على الوحي هو كذلك، نافل وباطل. . إن هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع، وفي نهاية النظرية بداية التجربة. وإذ ينتهي الفكر النبوي، يحلّ محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية ويتحقق العقل في العالم الواقعي. وهكذا يصبح الفكر انبثاقاً من التجربة، لا هبوطاً من الغيب. كذلك، لا تعود السياسة ممارسة باسم الوحي وشكلاً للتصوّر الديني للعالم، وإنما تصبح ممارسة إنسانية تقوم على العقل.

إن منطق الإلحاد هنا يعني العودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية

وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان. فما دام الإنسان تابعاً للغيب، لا يمكنه بحسب هذا المنطق، أن يكون إنساناً. فتجاوز الوحي هو، إذن، تجاوز لإنسان الوحي، أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي، إنسان العقل. هكذا يقدم الإلحاد نفسه، بوصفه ثورة تهدف إلى أن تهدم سلطة يمارسها الإنسان، باسم الوحي، على الإنسان، أو يمارسها، باسم الغيب، على الواقع. إنه تهديم للشريعة وتجسداتها الاجتماعية ـ السياسية. ولهذا كان الإلحاد توكيداً على إرادة الإنسان الخاصة بحيث يكون عقله، شريعته وقوته. المقدس، بالنسبة إلى الإلحاد، هو الإنسان نفسه، إنسان العقل، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان. إنه يحل العقل محل الوحي، والإنسان محل الله. ومن هنا يقدم الإلحاد نفسه، بوصفه أساساً لحياة المستقبل وفكر المستقبل، مقابل التديّن الذي يرد الحاضر كله، فكراً وعملاً، والمستقبل كله إلى الماضي. إنه، بتعبير آخر، أول شكل للحداثة في الثقافة العربية ـ الإسلامية. ذلك أن نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي، ليس، بحسب المنطق الإلحادي، الشرط الأول لكل نقد وحسب، وإنما هو أيضاً الشرط الأول لكل تقدم.

وإذا كان الإلحاد نهاية الوحي، فإنه بداية لِـ «مَوْتِ» الله، أي بداية العدمية التي هي نفسها بداية لتجاوز العدمية. «إفعل»، «لا تفعل»: حلت محلها: «أعقل» و«أرِد». فلا أمر ولا نهي مسبقان: العقل وحده يأمر وينهي.

والواقع أن هذا النقد للوحي لم يكن إلا نقداً للسياسة. فنقد السماء هنا إنما هو نقد للأرض. وهذا النقد لا يتناول مبادىء وأفكاراً وحسب، وإنما يتناول أيضاً النظام الاجتماعي ـ السياسي، بمقدار ما يعكس هذه الأفكار والمبادىء ويمثلها. فالدولة التي تقوم على أساس

ديني هي، بالضرورة، كما يرى الإلحاد، دولة غير عادلة، لأنها لا تقدر أن تنظر إلى مواطنيها المختلفي الأديان، أو المتفاوتين في إيمانهم، نظرة واحدة، ولا بد من أن تفضل بعضهم على بعض. ومثل هذه الدولة من وجهة النظر الإلحادية فاسدة، أصلاً. ذلك أن الحق فيها امتياز تفرضه الصفة الدينية. فالحق فيها خاص لا عام. ولذلك لكي يتحرّر الإنسان في الدولة الدينية، لا بد من أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين. فالدين لا يوحّد بين الإنسان والإنسان بل، على العكس، يفرق بينهما. أما الذي يوحد بينهما فهو العقل. لا بد، إذن، من إزالة الدين من المجتمع، وإقامة العقل. والإزالة هنا لا تقتصر على الدولة أو الدين العام، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضاً، أي دين الفرد ذاته.

على أن هذا النقد ظل عقلياً، لم يرافقه نقد لأوضاع الإنسان ومشكلاته. فقد كان الإلحاد الذي يصدر عنه إلحاداً عقلياً، ولم يكن إلحاداً نضالياً. ولهذا تنحصر أهميته في القول بتحديد آخر لماهية الإنسان، انطلاقاً من التوكيد على أن هذه الماهية ليست في الوحي بل في العقل. كان هذا النقد، بتعبير آخر، تقويضاً للدين ولم يكن تقويضاً لما تأسس عليه وباسمه، في الحياة والثقافة.

لكن، إذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول، التامة، المستمرة عبر الزمان والمكان، مما يعني أن مجال التطور في المنقول ضيق أو مغلق، فإن القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطور المستمر، بالضرورة. ذلك أن الموقف النقلي تقليدي بالضرورة، أي تكراري بالضرورة. أما العقل فيرفض، ويغيّر، ويختار، وفي هذا تكمن حركية التطور. وهو ما رسخته الحركة العقلية متمثلة، على الأخص، بالإلحاد.

كان الله ـ الغيب محوراً للتأمل، قبل الرازي وابن الراوندي، وبفضلهما أصبح الإنسان ـ العقل هو المحور الجديد للتأمل. وكان ذلك خطوة أساسية في توكيد فاعلية الإنسان، وحريته، أي في توكيد قدرته على أن يكون سيد مصيره، قادراً أن يفعل، بحريته وعقله، كل شيء. وكانت تلك مقدمة لانعتاق العربي من الجبرية، الإلهية أو التاريخية، ومن المصادفات العمياء. وحين يصبح العقل والحرية محور التأمل وأساس الفعل، يكون ذلك دليلاً على أن فكرة التقدم، أي فكرة الفاعلية الإنسانية المغيرة، أخذت تدخل التاريخ.

وفيما كان الإنسان يبدو أنه تحقق زمني عارض لجوهر قَبْليّ ثابت، أصبح من الممكن بدءاً من الرازي وابن الراوندي، أن ينظر إليه على أنه تحول مستمر من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، ومن الجبرية إلى الحرية. ولم يعد الكمال نقطة ثابتة تحققت مرة واحدة وإلى الأبد، وإنما أصبح الكمال نقطة لا يمكن بلوغها نهائياً، لأن الإنسان هو هذه الحركة اللانهائية في اتجاه التقدم، أي في اتجاه ما لا ينتهي. ولئن كان جوهر الإنسان يكمن في الحرية والعقل، فإن جوهر الواقع يكمن هو كذلك فيهما. فثمة تطابق بين الذات والموضوع، بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. هكذا يقدم الرازي وابن الراوندي أساساً عقلياً جديداً للحركات الثورية التحررية، ولكل حركة تحررية، على صعيدي النظر والعمل. كان فكرهما تأسيساً نظرياً للحرية، ولهذا كان تمهيداً لتأسيسها تأسيساً عملياً في الثورة.

إذا كان الإلحاد خلاصة ما يؤدي إليه تفكير الرازي وابن الراوندي، بإلحاحهما على تحرير الإنسان من الوحي وسلطته، فإن التاريخ يبطل، تبعاً لذلك، أن يكون تجلياً لإرادة الله، كذلك تبطل

الدولة المتمثلة في سلطة الخلافة أن تكـون، هي أيضاً تجلياً أو تجسيداً لهذه الإرادة. تصبح الـدولة والتـاريخ تـابعين لإرادة الإنسـان نفسه. وهكـذا يتوجب عـلى الإنسان أن يكيف العـالم الخارجي، بمـا يتفق مع الحـرية والعقـل، وأن يصنع هـو نفسـه، بـإرادتـه وحـريتـه، الـدولـة والتاريخ. يجب، بتعبير آخر، أن تنتهي هيمنـة الدين عـلى المجتمع، وأن تحـل محلها هيمنـة الحـريـة والعقـل. ويعني ذلـك انتفـاء الحقيقـة القَبْليـة، كما يعلّم الـدين. فالحقيقـة انكشاف وتحقّق بـالعمل. فنحن نتعرّف على الحقيقة بالممارسة لا بالنظر أو التأمل. والإنسـان، إذن، هو الـذي ينشيء الحقائق انـطلاقاً من فعـاليته وممـارستـه. ومن هنـا يشـير موقف الرازي وابن الراوندي إلى أن الإنسان وُجد ليحيا بلا دين، أي بلا أي فكرة جاهزة مسبقة، مطلقـة أو غير مـطلقة. أخيـراً، لا يصدر هـذا الموقف عن مجـرد نظريـة في الإلحاد، وإنمـا يصدر عن نـظريـة في الإنسان: الإنسان، لا الله، هو مركز الكون.

- ١٢ -

على أن للحركة العقلية، بعامة، دوراً آخر في إرساء مفهـوم جديـد للتاريخ استنـاداً إلى مبدأ التـأويل الـذي أسهمت في وضعه وتـطويره. فالتاريخ، بحسب النظرة السلفيـة، ليس إلا المضمون الـزمني للدين. الدين سيد الأرض، والتاريخ هو تجليات هذه السيادة. وبمـا أن الدين لا يفهم من زاويـة التقدم والتـأخـر، بـل من زاويـة الكمال الـذي لا يتغـيّر، فـإن التـاريـخ العـربي لم يفهـم من زاويـة التقـدم أو التـأخـر. والأنظمة التي تتابعت لم يكن أحد منها يطرح نفسه على أساس أنه أكثر تقدماً من سلفه. بل إنه على العكس، كان يطرح نفسه على أساس أنه الأكـثر تمسكاً بـالدين، أي الأشـد عودة إلى الأصـل. فالتـاريـخ ليس

تقدماً، وإنما هو تجسيد للممارسات الدنيوية التي تتم وفاقاً لمبادىء الدين. فحين يهرم شكل اجتماعي أو سياسي لا يعني أنه هرم لأنه استنفد طاقاته، بقدر ما يعني أنه هرم لأنه انحرف عن المسار الديني الأصلي، ولهذا فإن الشكل الاجتماعي أو السياسي الذي يخلفه لا يعني أنه أكثر تقدماً منه، من حيث أنه كشف عن قوى جديدة في المجتمع، مثلاً، وإنما تكمن قيمته في مدى كونه إحياء للمسار الديني الأصلي. فالدين مجال لتقدم لا تقدم بعده.

وعلى هذا فإن التاريخ ليس تغيراً باتجاه الأفضل، أو تقدماً إلى الأكمل، وإنما هو نوع من دورات تتكرر، باستمرار.

الوحي، بتعبير آخر، من حيث هو نص، اكتمل وانتهى، والتاريخ، من حيث هو وقائع، لا يكتمل ولا ينتهي، وإنما يظل منفتحاً. هذا التعارض بين الوحي والتاريخ هو ما حاولت حركة التأويل أن تزيله. فالتأويل هو قراءة لنصوص الوحي بشكل لا يتعارض مع حركة التاريخ، بل، على العكس، يتوافق معها. ومن هنا التوكيد على أن هذه القراءة يجب أن تستخرج المعنى الذي لا يتعارض مع العقل.

هكذا تحولت، في حركة التأويل، علاقة الإنسان بالوحي من كونها تقوم على أولية النص، إلى كونها تقوم على أولية العقل، أي أولية الممارسة التاريخية. هذا الاهتمام بالزمانية أو التاريخ تجلّى في أشكال مختلفة: في إبطال النبوة أو التجريبية العلمية، وفي الصوفية، وفي الإبداع الشعري. ولم يعد التوكيد، في هذه الأشكال، على القدم، بل على «جِدّة الزمان»، كما يعبّر أبو نواس.

التأويل، في هذا المنظور، صيغة عقلية لفهم الحركة التاريخية

والتآلف مع تغيّرات الزمن. الزمن، بحسب الوحي، ينتج باستمرار شيئاً واحداً هو الوحي. اللاّمتغير هو هنا مقياس للمتغيّر. وما يتعالى على التاريخ هو الذي يوجّه التاريخ. أما الزمن، بحسب التأويل، فينتج، باستمرار، أشياء متغايرة. وإذا كان الوحي يحل محل التاريخ الحي، وعوامله المادية الواقعية، عوامل غيبية لازمنية، فيفسّر الزمني باللازمني، والإنساني بالإلهي، فإن التأويل محاولة لتزمين الدين، وإعطائه أبعاداً مادية وإنسانية. وهكذا يعني القول بتغيّر الزمن، تجاوز التقليد إلى الحديث الناشىء، أو تجاوز ما لم يعد واقعياً، إلى ما أصبح قائماً في الواقع. ومن هنا أخذ الحاضر يتعارض مع الماضي، وأخذ الحالي يتنافس مع السابق. ونشوء الحس بالحالي يتضمن، بالضرورة، نشوء الحس بالممكن، أي بالمستقبل.

غير أن نشوء هذا الحس في الثقافة العربية ـ الإسلامية زاد في حدة ما يناقضه، فازداد لدى الاتجاه السلفي الإيمان بالماضي وسطوته، وبأن الحاضر ليس إلا سقوطاً أي ابتعاداً عن الأصل. وازداد، تبعاً لذلك، الحس بالمستقبل متمثلاً في فكرة النبوة المستمرة، أو الهداية المنتظرة، أو في حركة الثورة. والاتجاهان ينبعان من الشعور بوطأة الحاضر: الأول يلجأ إلى الماضي لأنه يرى الحاضر انحرافاً وانحطاطاً، والثاني يتجه إلى المستقبل لأنه لا يرى في الحاضر ما يجيبه عن المشكلات التي يواجهها. الأول يكرر البداية، والثاني لا يراها إلا بمقدار ما تتآلف مع التاريخ.

يضع الدين، بمفهومه الذي ساد سلفياً، الآخرة مقابل الدنيا، أو الغيب مقابل الطبيعة. وهو، في ذلك يفصل بين الفكر والواقع، كما يفصل بين النفس والجسم. هناك، بدئياً، اغتراب مزدوج: «الفكر» مغترب عن الواقع، والواقع مغترب عن الفكر. هناك، بدئياً، صراع

بين طرفين ليس الخلاص (أو الهلاك) في وحدتهما. بل الخلاص (أو الهلاك) في تغلّب أحدهما على الآخر. طبيعي، إذن، أن يكون الموقف الديني من الدنيا هو أن يشكّلها وأن يعيد تشكيلها وفقاً لمقتضى الآخرة. فالواقع موجّه، قبْلياً، برؤيةٍ مثالية لا ترى فيه الشيء من حيث أنه موضوع بذاته، وإنما تراه من حيث أنه يلائم هذه الرؤية أو ينافرها. والواقع كله معروف، مسبقاً، ومهمة الإنسان هي أن يتعرف على هذه المعرفة. إن على الواقع، بتعبير آخر، أن يبرهن، عبر تطوره، أنه متوافق مع هذه الرؤية المثالية الغيبية، وإلا كان منحرفاً ومن الضروري تقويمه.

لهذا التناقض بين الدنيا والآخرة، شكل آخر هو التناقض بين الحرية والضرورة، الفطرة والعقل، الذات والموضوع. ويفترض هذا التناقض أن يفهم الإنسان(الذات) الشيء (الموضوع) كما خلقه الله. وهذا يعني أن يقبل بالعلاقات القائمة بين أشياء العالم، كما شاء الله لهذه العلاقات أن تكون، دون محاولة للبحث في ما يتجاوزها. فالأشياء هي ما هي بحسب تصور الله لها، وأسرارها أو ماهياتها لا يعرفها الإنسان وليست من شأن العقل، وإنما يجب أن تُترك لله، أي أن تُؤخذ من الوحي. هكذا لا يعود للأشياء، في الممارسة العملية، معنى يتجاوز معناها الظاهر. الوجود هو هذا العيني المتحقق: ما مضى نجهله، وما يأتي من الممكنات إنما هو من شأن الله لا من شأن الإنسان. ويعني هذا، على صعيد المعرفة، الشكل النقلي للإيمان بظاهر الوحي، دون تأويل أو ذهاب إلى البواطن أو الماهيات، فذلك لا يعلمه غير الله. ومن هنا لا يكون الفكر الإنساني إلا انعكاساً للوحي أو تفسيراً نقلياً.

وكما كانت هناك ثنائية الدنيا والآخرة، الروح والجسد، نشأت

ثنائية الله والجماعة، فقد أكدت السلفية على أن الوجود الإسلامي الحقيقي هو وجود الجماعة وأن الرأي الحقيقي هو رأي الجماعة. فالفرد يحقق وجوده وفكره، أي يتحقق كإنسان داخل الجماعة. هكذا يبدو الدين، في الممارسة العملية، بحسب السلفية، أنه لا يتوجه إلى خلاص الفرد من حيث هو كائن متميّز ومستقل، وإنما يتوجه إلى خلاص الأمة أو الجماعة. فالدين لا يحل مشكلة الفرد إلا من ضمن مشكلات الأمة، بوصفها وحدة وكلاً، ويعني ذلك أن الحرية مسألة جماعية لا فردية، شأن الفكر.

ـ ١٣ ـ

إذا كانت الحركة الثورية والحركة العقلية محاولة لرفع هذا التناقض أو التعارض بين الذات والموضوع، الآخرة والدنيا، الله والعالم، فإن التجربة الصوفية حاولت أن ترفع التناقض بتوكيدها على التجربة الشخصية، أي على الفرد الذي يحقق ذاته في حوار ثنائي بينه وبين الله، أو بين الأنا والأنت. فلم يعد العالم، بحسب هذه التجربة، طرفاً مناقضاً، وإنما أصبح طرفاً متمماً. صار العالم تجلياً لله، أي صار هو نفسه الله، في حضور آخر.

منذ أن يعي الصوفي أنه ذاته لا غيره، يعي أن الغير يحدد وجوده، شأن الذات. فليس الأنا مبدأ الحياة والفكر، وإنما الأنا ـ الأنت هو هذا المبدأ. فالعلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت هي الحب، لا التشريع. إن حب الآخر هو الذي يقول لك من أنت، وبدءاً من الآخر تخاطب الحقيقة. ومن التخاطب والتفاعل بين الأنا والأنت تنبجس الأفكار. فوحدة الأنا والأنت ضرورية لتوليد الإنسان، نشوئياً وفكرياً على السواء.

يتجاوز الفكر الصوفي الذرية الفكرية، الشافعية ـ السلفية، أعني النظر إلى الوجود بوصفه مجموعة من الأشياء والحالات المنفصلة المتناقضة الثابتة: النار والماء، الليل والنهار، الحزن والفرح، الجنة والجحيم... الخ. فلا يعود الليل في الصوفية نقيضاً للنهار، بل يصبح وجهه الآخر، ولا يعود الحزن مضاداً للفرح بل يصبح امتداداً له. فليس التصوف رفضاً للسلفية بوصفها موقفاً فكرياً وحسب، وإنما هو أيضاً رفض لها بوصفها ممارسات. فالصوفية تجربة جديدة في المعرفة وفي السلوك، وهي فهم آخر للدين يغاير السلفية التقليدية.

تؤكد السلفية التقليدية، كما يؤصّلها الشافعي، على أن المعرفة تكون حقيقية أو يقينية بقدر ما تكون نقلية، أي بقدر ما تكون بعيدة عن الذات المجتهدة واهتماماتها وحاجاتها. الحقيقة، في هذا التصور، منفَصلة عن الذات العارفة. فهذه الذات لا تكتشفها وإنما تنقلها. والعالم، في مثل هذا التصور، غير حقيقي والإنسان فيه مغترب، ذلك أن العالم ليس تحقيقاً لوعي الإنسان وإنما هو موضوع مفروض عليه مسبقاً. ومن هنا يصح القول إن معرفة الشيء لا تُستمد من حالته بما هو، وإنما تُستمد من التصور الديني لماهية هذا الشيء. فماهيته قائمة أو محفوظة في هذا التصور. والحكم على الشيء لا ينبع من داخله، بل من خارجه. الحكم، بتعبير آخر، على ما يجري في الزمان، يصدر عن مفهومات وقيم من خارج الزمان. فحقيقة الشيء ليست فيه، بل خارجه ـ في المفهوم أو التصور وهو، هنا، الوحي. وبهذا المعنى نفهم كيف أن حقيقة الصدق أو الكذب ليست في الصدق بذاته أو الكذب بذاته، وإنما هي خارجه في نية الكاذب أو الصادق. فالخير والشر ليسا ذاتيين أو عقليين وإنما هما دينيان نقليان: فحقيقة الفعل إنما هي خارج الفعل.

وتميّز الصوفية، في سبيل إيضاح منهجها في المعرفة بين الشريعة والحقيقة. الشريعة هي من الدين، الحرف، أي المحدود المباشر المنتهي. أما الحقيقة فهي المنفتح، اللامنتهي. والإنسان العارف الكامل كامن في وعيه هذه اللانهائية. فليس هناك شيء خارج الذات. العالم كله في الذات، ووعي الذات هو وعي العالم. فالذات والعالم وحدة، وليس لوعي الذات حدود: فهي لا تعي المنتهي وحسب، وإنما تعي كذلك اللامنتهي. فما يرى الشافعي أنه، وحده، الحقيقة، يراه المتصوف أنه الحقيقة في شكلها الحرفي المبتذل، المحدود، الذي لا يقين فيه، أي أنه يراه بعيداً عن الحقيقة. فالحقيقة هي أن تتجاوز الشريعة بشكلها الظاهر. ذلك أن العالم الذي تصفه الشريعة إنما هو الصورة الظاهرة أو الدنيا للعالم الحقيقي. هذا العالم الحقيقي هو عالم الباطن، أي عالم الحرية، وهو بداية العالم الذي يزول فيه التناقض بين الوجود والماهية.

ومن هنا يعلم الصوفي الشيء، بظاهره وباطنه، أي بكليّته ومشتملات هذه الكليّة. إنه يعلم أكثر مما يعلم النبي - ناقل الوحي، من حيث أنه لا يكتفي بالوقوف عند الظاهر والجزئي وإنما يتجاوزه إلى الباطن والكلي. وهو إذن يميز، في الشيء، بين صورته ومعناه، وجوده وماهيته، ويرى أن الظاهر وجود عارض والباطن وجود متأصل، دون أن يعني ذلك أنه يفصل في ما بينهما.

هكذا يُقيم الصوفي ما تمكن تسميته بمبدأ الهوية المتغايرة. المعنى هو مجال الهوية، والصورة هي مجال التغاير. فالشكل الصحيح للوجود ليس في المعنى منفصلاً عن الصورة، أو في الصورة منفصلة عن المعنى، وإنما هو في مركب المعنى والصورة، ووحدتهما. وهذا هو، أيضاً،

الشكل الصحيح للفكر. وإذا رمزنا للمعنى بحرف ع وللصورة بحرف ص، فإن العلاقة بينهما هي أن ع غير ص، لكن ع في الوقت نفسه هي ص. وهكذا فإن ع هي ذاتها وغيرها في آن. والوجود الحقيقي هو حالة تحول ع إلى ص، أي إلى وجودها الآخر، واتحادها به، أي بالصورة. فالصورة تعبير عن معنى لا يوجد إلا كصورة. والمعنى (الموضوع) هو الصورة (المحمول) دون أن يعني ذلك أنهما هوية واحدة. فكأن الحقيقة ليست في الذات ولا في الموضوع، وإنما هي في نسقٍ معيّن من العلاقة بينهما.

إن مبدأ الهوية المتغايرة هو الذي أتاح للصوفية أن تحدد طبيعة الصلة بين الله والإنسان، وهو ما أساءت فهمه السلفية التقليدية، واتهمت المتصوفين بأنهم يقولون بالحلول أو الاتحاد. فكما أنه ليس هناك معنى خارج الصورة، أو لا منتهٍ خارج المنتهي، فلا يمكن الفصل بين الله والإنسان، الغيب والواقع. إن فصل الله عن الإنسان ليس، في نظر الصوفية، إلا فصلاً للإنسان عن نفسه. فالإنسان والله واحد، دون أن يعني ذلك أن الله هو هو الإنسان أو أن الإنسان هو هو الله. بل يمكن القول إنه ليس هناك إلّه خارج الذات الإنسانية، فالإنسان هو إلّه الإنسان[١١٥]، كما يعبّر فويرباخ، أو «ما في الجُبة غير الله»، كما عبّر الحلاج قبل فويرباخ بعدة قرون[١١٦].

إذا كان الإلحاد حرّر الإنسان من الله، فإن التصوّف حرره من الشريعة واضعاً الله في الإنسان. لم يعد الله، بحسب الصوفية، تلك القوة المجردة خارج الطبيعة، وإنما هو الإنسان نفسه في تحققه الأكمل. والإنسان يحقق نفسه، أي يعرف الله بمعرفته نفسه. وعلى هذا فإن الكون ليس إلا تجلياً للذات: الله ـ الإنسان. إنه صورة لهذه الماهية

التي هي وحدة الذات بطرفيها: الله ـ الإنسان، من حيث أن الله ليس طرفاً في هذه الذات وإنما هو نقطة اللانهاية في نموها وتفتحها اللانهائيين. وهكذا يصبح الكون مجلَى الخالق ويصبح الإنسان صورة الله. ولا يعود المقدس خارج العالم، بل داخله.

ـ ١٤ ـ

في ما يتصل بالشعر، والثقافة الأدبية بعامة، نعرف أن الخاصية التي غلبت على الثقافة العربية، في نشأتها وفي شكلها الأكمل، الشعر، تعليمية خطابية. كانت تهدف إلى تحقيق غاية مباشرة، أي إلى أن تقنع. وكل إقناع يتخذ من الإمتاع وسيلة ليؤثّر، أي ليعلّم ويفيد.

وكانت هذه الثقافة محاكاة للطبيعة أو للفعل الإنساني. ومن هنا نفهم دلالة الدور الذي لعبه الشعر في الحياة الجاهلية: كان الشعر يحاكي الإنسان الذي كان، بدوره، يحاكي الشعر ـ أي يرى نفسه في مرآة نفسه. كان الشعر الجاهلي يتكلّم الحياة الجاهلية ويكلّمنها: كانت الحياة شعراً، وكان الشعر حياة.

وبدءاً من الإسلام دخل التنظير إلى مجال الفاعلية الشعرية. أصبح الشعر جزءاً من كلٍّ هو الرؤيا الإسلامية، وصار تابعاً لثوابتها الروحية الخلقية، فخضع من جهة لسلطة الدولة، وارتبط من جهة ثانية، بمزايا اللغة الجاهلية في البيان والفصاحة. هكذا تأسّست نظرية الالتزام بأخلاقية الإسلام وبيانية الجاهلية، والمزج بينهما بحيث ينشأ مثال جديد للشعر: إسلامي المحتوى، جاهلي الشكل. وفي مُناخ هذه النظرية تكوّنت نواة السلفية التي وحّدت بين اللغة والدين، وخلقت معياراً يقوّم الشعر بغرضه، لا بذاته.

وفي هذا المنظور، تشكّل الفترة الشعريّة التي تُسمى بالفترة المخضرمة[١١٧] أساساً قوياً لدراسة الشعر، بحسب التنظير الإسلامي الأول، أي أساساً لكيفية تطور التعبير الشعري في العصور التالية. كانت فترة الخضرمة، من ناحية، فترة انتقال، وكانت، من ناحية ثانية، فترة تأسيس.

من الناحية الأولى: صراع بين القيم الجاهلية القديمة، والقيم الإسلامية الجديدة وتحول باتجاه الثانية أدى إلى تراجع النتاج الشعري. ومن الناحية الثانية: سيادة نظرة إسلامية للشعر ما لبثت أن تراجعت، بدورها، في الشعر الأموي الذي اتجه إلى الجاهلية واتخذ من شعرائها نماذجه ومعاييره. وإذا كانت له صلة بالشعر المخضرم فإنها صلة بشعر الجماعات التي لم تقطع صلتها الروحية بموروثها الجاهلي أو التي رأت في الإسلام تهديداً لمصالحها المادية. وهي، إذن، صلة بالقرشية من جهة، والعصبية القبليّة من جهة ثانية. وهما امتداد للجاهلية.

بل إن الإسلام لم يؤثر، بوصفه رؤية جديدة، في نفوس شعرائه الأوائل: حسان بن ثابت، وكعب بن زهير، وعبد الله بن رواحة، وعباس بن مرداس، وقيس بن الخطيم، وأبو قيس بن الأسلت. فقد كان الإسلام في شعرهم، موضوعاً خارجياً لا تجربة داخلية. كان فخراً، أو هجاء للمشركين ومجادلة معهم، أو تضميناً لبعض الآيات، أو مدحاً للرسول والمسلمين. وعبروا عن هذا كله بالأسلوب الجاهلي سواء من حيث بناء القصيدة أو من حيث طريقة التعبير.

وهذا يعني أن الإسلام لم يولّد في نفوسهم وعقولهم وجهة نظر جديدة في فهم الإنسان، وفهم العلاقات الاجتماعية الناشئة، وفهم الحلول التي طرحها الإسلام للمشكلات الناشئة، وفهم القيم التي

أسّسها ودعا إليها. كان الإسلام بالنسبة إليهم، ثوباً خارجياً ـ إطاراً اجتماعياً أوسع من إطار القبيلة وأغنى. لكنهم، في صميم تجربتهم، ثبتوا إلى جانب القبيلة أكثر مما تحولوا إلى جانب العقيدة. وقد يكون ذلك عائداً إلى استمرار القبيلة كنمط حياتي اجتماعي. فإن الإسلام قضى على استقلال القبائل سياسياً، لكنه ترك لها، لسببٍ أو آخر، أن تحتفظ باستقلالها الاجتماعي. هذا عدا أنه استوحى، في بداياته، من الناحية الإدارية، كثيراً من النُّظم والأعراف القبلية[١١٨].

وتكشف أيام العرب في الجاهلية عن الارتباط العضوي بين البنية الشعرية والبنية القبلية. وسواء درسنا أيام القحطانية في ما بينهم، أو أيام القحطانيين والعدنانيين، أو أيام ربيعة في ما بينها، أو أيام ربيعة وتميم، أو أيام قيس في ما بينها، أو أيام قيس وكنانة، أو أيام قيس وتميم، فإننا نلحظ هذا الارتباط. وهو يتجلّى على صعيدين: صعيد الوحدة بين الشعر وقبيلته من ناحية، وصعيد الوحدة بين ما تمارسه القبيلة و ما يقوله الشاعر، من جهة ثانية.

لكن كان هناك اتجاه آخر يتمثّل في شعر امرىء القيس وطرفة وشعر الصعاليك، وبخاصة عروة بن الورد، تمثيلاً لا حصراً. ففي هذا الشعر ما يخرق العادة القبلية: يهدم نظام القيم بممارسة فردية لقيم أخرى لا تقرها القبيلة، أو يهدم نظام القيم بممارسة جماعية تتضمّن نواة لإقامة نظام جديد وعلاقات جديدة. إن منه ما يرفض الراهن، ويطمح إلى شيء آخر غيره. إنه وجه آخر للشعر الجاهلي، إلى جانب الوجه الذي يمثله زهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني وأمثالها. فهؤلاء يرتبطون عضوياً بالقبيلة. وهم يصدرون في شعرهم عن فكر سابق عليهم، ومهمتهم أن يحافظوا عليه، ويدافعوا عنه. أما الآخرون

فيصدرون في شعرهم عن فكر يبتكرونه هم، أملاً في إحلاله محل الفكر الموروث السائد. ولهذا يمكن أن نسمّي الشعراء الأول محافظين يقفون مع «النظام»، وأن نسمّي الآخرين متمردين يثورون على «النظام». الموقف الأول «قديم»، والموقف الثاني «حديث»، ضمن الواقع الجاهلي، وفي حدود هذا الواقع.

هذا يعني أن الثقافة العربية، قبل الإسلام، كانت تتضمّن بذور الجدلية بين الطرفين اللذين اصطلحنا على تسميتهما بالثابت، والمتحول. الثابت مرتبط بالقبيلة وقيمها الخاصة وسلطتها الخاصة، والمتحول مرتبط بتجربة الخروج عليها. وكان لانعدام النظام الواحد الذي يصهر القبائل كلها، ويوحد حياتها وفكرها، دور أساسي في إبقاء هذه الجدلية على قدر من الحرية والانفتاح. وكان في شعر امرىء القيس وطرفة وعروة بن الورد والصعاليك بعامة خميرة صالحة لدفع التحول في اتجاه أبعاد وأقاصٍ جديدة.

وتعود أسس التحوّل الشعري أو نظرية الإبداع في جذورها إلى التساؤل حول الأصل: هل هو كامل، حقاً؟ وهل يستحيل الإتيان بما هو أفضل منه؟ والجواب عن السؤالين هو: لا. فإذا كان الحدوث هو المسبوقية بالغير سبقاً ذاتياً أو زمنياً، وكان المحدث محتاجاً إلى غيره، فإن ذلك يفسّر العلاقة بين الخالق والمخلوق، ولا يفسّر العلاقة بين التراث والوارث. فالوارث قد يكون في حاجة إلى تراثه من حيث ضرورة فهمه ومعرفته، لكنه ليس بحاجة إليه من حيث إبداعه، بالذات، لأنه مهما كان عارفاً بتراثه، مرتبطاً به، فإن ذلك، بحد ذاته، لا يجعل منه مبدعاً. فالإبداع، إذن، هو بذاته أصل، ولا يحتاج إلى غيره في حال ما، أصلاً. ومن هنا ليس هناك، في منظور الإبداع،

أسبقية هي بالضرورة الأفضل دائماً. فالأسبقية قيمة ذاتية في الإبداع، لا قيمة خارجية. لكل إبداع أسبقيته الخاصة. ومن هنا ينتفي المفهوم الزمني للأسبقية. فالإبداع لا زمن له. هذا يعني أن الشعر، وإن كان محدثاً، قد يكون أفضل من الشعر مهما كان قديماً. فالمقياس هنا ليس في القدم بذاته، كما أنه ليس في الحداثة بذاتها. ومن هذا المنظور، يتلاقى القديم والحديث، كما يعبر أبو تمام:

وفي شَرفِ الحديثِ دليلُ صدْقٍ
لمختبرٍ، على شَرفِ القديمِ[١١٩]

لعلّ القاضي الجرجاني هو أول من شكّك، على الصعيد النقدي النظري، بكمال الأصل. فقد أرجع القول بأن شعراء الجاهلية هم القدوة والحجة إلى ما سماه «بالظن الجميل والاعتقاد الحسن»، ويقصد بذلك أن الاعتقاد بكمال الشعر الجاهلي مسألة نفسية وليست عقلية. ولولا تقدم شعراء الجاهلية الذي هو مصادفة تاريخية واعتقاد الناس فيهم «أنهم القدوة والأعلام والحجة، لوجدت كثيراً من أشعارهم معيبة ومسترذلة، ومردودة، منفية. لكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم ونفى الظنّة عنهم. فذهبت الخواطر في الذبّ عنهم كل مذهب، وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام»[١٢٠]. ومن هنا لم يكن الدفاع عن الشعر الجاهلي ناشئاً عن قيمته بذاته، وإنما كان ناشئاً عن «شدة إعظام المتقدم والكلف بنصرة ما سبق إليه الاعتقاد وإلفْته النفس»[١٢١]. ويكشف الجرجاني هنا عن دور الاعتقاد والألفة في الحيلولة دون رؤية الأشياء كما هي، وفي حجب الحقيقة. فما اعتقده الناس وألفوه يريهم الخطأ صواباً، والباطل حقيقة ويحول دون تطلّعهم إلى الحقيقة أو البحث عنها.

ويمضي الجرجاني إلى أبعد من ذلك فينفي أن يكون الشعر البدوي مثالاً للشعر الجيد. فليست البداوة الوحشية إلا الوجه الآخر للسوقية المدنية. وهكذا ينتقد نظرية الطبع، كما قال بها أنصار البدوية كالجاحظ، لكنه يقرّ الطبعَ مبدأً، وهو لا يعني به «كل طبع» وإنما يعني «المهذب الذي قد صقله الأدب وشحذته الرواية وجلته الفطنة، وألهم الفصل بين الرديء والجيد، وتصوّر أمثلة الحسن والقبيح»[١٢٢].

كان الإبداع، في ضوء ذلك، يتحدّد معناه على أنه فعل النشاط الإنساني الذي يتخطى الراهن المعروف ويولد الجديد غير المعروف. فالحضارة الحية ليست تكويناً واحداً، وإنما هي على العكس إعادة تكوين مستمرة. ومن هنا لا يكون الفعل حضارياً إلا إذا كان خلقاً، لا تكرار فيه. فليست الحضارة القيم وحدها، وإنما هي كذلك عملية إبداعها. وليست الحضارة حضارة الله، بل الإنسان. وهي لا تنشأ من البداية، وحْياً، وإنما تنشأ عن العلاقات الإنسانية والتغيرات الاجتماعية. وليس الوحي هو الذي يخلق القيم أو الثقافة بل الإنسان. وليست علاقة الإنسان بالتراث، إذن، علاقة مع الوحي، بل مع الفكر والفعل اللذين أنجزهما الإنسان. إن علاقته بتراثه ليست سماوية ميتافيزيقية، وإنما هي أرضية مادية. وعلى هذا لا بد من إعادة النظر بمعنى التراث، من جهة ومعنى العلاقة به، من جهة ثانية. فالتراث حتى حين يُقال عنه إنه بمثابة الأب، فإنه لا يكون ملزماً للابن. ذلك أن العلاقة بين التراث والإبداع ليست علاقة سبب بنتيجة. فقد يكون لأمة ما أعظم تراث في البشرية، ومع ذلك لا يحول، ولا يقدر أن يحول دون انحطاطها إلى مستوى الأمم العادية، أو دون العادية. وقد لا يكون لأمة ما، في الأصل، أي تراث ـ لكنها سرعان ما تنشيء تراثاً في مستوى الأمم المتفوّقة. فالتراث، بهذا المعنى، مادة حيادية، لا

تهجم أو تتراجع، أعني لا تتحرك إلا بين يدي المبدع. ولهذا كان لكل مبدع تراثه الخاص ضمن التراث. ولهذا كان التراث الحقيقي هو تراث الابن، لا تراث الأب(١٢٣).

أضيف إلى ذلك أن زمن الإبداع شيء آخر غير زمن التراث. فالآثار الإبداعية الماضية ليست لكي تزكي الآثار اللاحقة أو تولّدها، وإنما هي لكي تشهد على عظمة الإنسان، وعلى أنه كائن خلّاق. ثم إن العمل الفني معاصر وغير معاصر في آن. فاللحظة الإبداعية لا تتطابق بالضرورة مع اللحظة التاريخية، أو التراثية، بل يمكن أن تناقضها. فالفنان يقيم في زمن ليس بالضرورة زمنه الراهن. وقد يقيم في الماضي، أو في الحاضر، أو في المستقبل، أو في هذه جميعاً، في آن. ومن هنا نفهم كيف أن لحظة العمل الفني ليست بالضرورة لحظة الذوق السائد. صحيح أن بعض الأعمال الفنية تُحدّد بالذوق، لكن الأصح هو أن الأعمال العظيمة هي التي تحدد الذوق. الأولى تنسجم مع اللحظة، أما الثانية فتخلقها. الأولى تتابع تراثاً أو تاريخاً تندرج وتذوب فيه، أما الثانية فتبدأ تاريخاً. الأولى تدخل سلبياً، رقماً أو عدداً في حركة التاريخ، أما الثانية فتفجأ هذه الحركة وتمنحها بُعداً آخر أو اتجاهاً آخر.

كانت جدلية الظاهر والباطن، المرئي واللامرئي هي التي تُفصح عما سمّيناه بزمن الإبداع. بهذه الجدلية تجاوز العربي الصورة التقليدية الثابتة للدين، من أنه أولية جماعية، لا تجربة إبداع شخصي، ومن أنه مؤسسة ونظام، وليس حرية ونَشوةً. وفي هذه الجدلية أخذ الإنسان يؤسّس الدين حول المشخّص. أخذ، بتعبير آخر، يُشخصن الغيب. صار الشخص ـ الإله، أو الله ـ الشخص، رمزاً للحرية وتطلعاً للخلاص. ومن هنا ندرك الدلالة في أن معظم الذين أخذوا يبدعون

هـذهِ الصورة الشخصيـة لله كانـوا فلاحـين وعبيداً، كـانوا مسحـوقين مـطرودين من المجتمع، بـاسم الغيب المجرد ذاتـه. ولهذا كـان مفهوم الإلّـه ـ الشخص وعداً بـانعتاق شـامل، وبنـاء عالم جـديـد تنشـأ فيـه علاقات جديدة بـين الله والإنسان، بـين الغيبيّ والطبيعي. كـان ذلك إلّه ما سُمّي بالفرق الغالية، ولم يكن هـذا الذي سُمّي غلواً إلا جنـوناً إلّهياً، أي ثقافة انعتاق وتحرر حتى من المقدّس.

ومن الضروري أن نشير هنا، خـلافاً للتّهم أو الآراء الشـائعة، إلى أن الله كما رأته هـذه الفرق ليس بشـراً كبقية البشر. وإن قـالت إن له صـورة، أو إنه يـظهر للبشر كـالبشر. فالله، كـما تفهمـه، شخص من جهة الرائي أو الصورة، لا من جهة ماهيته. إن ماهيته معنى مـطلق لا يتّحد في صورة، لكنه، في الوقت نفسـه، صورة من حيث أنـه حاضر حضوراً دائماً. فالله، وإن كانت له صورة، لا جسم لـه. أو هو جسمٌ لا جسميّ، لأنـه ليس تجسيـداً لشخص كـما هـو جسم عـليّ أو أحمـد تجسيـداً لذات عـلي أو أحمد، وإنمـا هـو جسم ـ رمـز، أي أنـه معنىً. وهو، لذلك، الغائب أبداً مع أنه الحاضر أبـداً. إنه دائـماً آخر: إنـه، لحظة يشار إليه، غير ما يشار إليه.

والصيغة التي تجسّد التواصل مـع الله، إما أنها صيغـة سِرّ، كما هي في الإمامية، وإمـا أنها صيغة حبّ كـما هي في الصوفيـة(١٢٤). ومن هنا كان العنصر الأساسي في الدين، بحسب التجربـة الصوفيـة، لا يكمن في ممارسة الطقس الديني، أي في تأدية الفرائض، وإنما يكمن في تـأمل الله وفي الكشف عـمّا يصـل بينـه وبـين الإنســان. بـل يجب، عــلى العكس، أن يقطع الإنسان صلاته بالأشكال الـطقسية للعبـادة، ذلك أن المعنى الحقيقي لصلة الإنسان بالله سِريٌّ كامن في القلب.

إن في التجربة الصوفية غنىً تراجيدياً فريداً. فالإنسان الذي يتجاذبه عالمان، ويعجز عن الوصول إلى اللامرئي إلا بغياب المرئي هو وحده القادر على معاناة الشعور المأساوي. وهذا الإنسان هو الصوفي بامتياز وهو نقيض الإنسان المسلم، في صورته السلفية التقليدية، لأن هذا لا يرى أية علاقة بين المرئي واللامرئي، بين العالم والله، إلا علاقة الانفصال المطلق ـ فالمرئي، في رأيه، من طبيعة مغايرة، جوهرياً لطبيعة اللامرئي، بينما هو، في رأي الصوفي، صورة اللامرئي، وشكل من أشكال تجلياته.

لم تكشف جدلية المرئي واللامرئي عن أبعاد جديدة غنية في الفكر وحسب، وإنما كشفت كذلك عن أبعاد جديدة غنية في اللغة والشعر، وفي التجربة الإبداعية بعامة. وفي المجاز تتمثل، على صعيد الإبداع الشعري، هذه الأبعاد. وليس المجاز إلا اسماً آخر للتأويل، أعني أنه الصيغة الفنية للموقف الفكري العام الذي يكشف عنه القول بالتأويل. وكما حاربت السلفية التقليدية التأويل حاربت المجاز. فالقديم، في منظورها حقيقي، ولا يعبّر عن الحقيقي بالمجازي، بل بالحقيقي. وكل ما في القرآن حقيقي، ولهذا كان كلام الله حقيقياً لا مجازياً. فالله لا يلجأ إلى المجاز. اللجوء إلى المجاز هو في نظر السلفية التقليدية، دليل ضعف في الأداة اللغوية، والله خالق اللغة ويعرف موضع الكلمة. أضف إلى ذلك أن المجاز من باب المبالغة والتخييل، أي من باب الكذب، مما لا يجوز أن يقع في كلام الله. فالتجوز لا يصحّ في كلام الله، وما يحاول أن يسميه بعضهم مجازاً قرآنياً، إنما هو حقيقة لكننا لا نعرف كنهها. مثلاً: الرحمن على العرش استوى، حقيقة لا مجاز. لكن إذا كان الاستواء حقيقة، فنحن لا نعرف كيفيته[١٢٥]. وهكذا يكون خير الشعر ما جاء لفظه على قياس معناه،

وهو ليس بحاجة إلى المجاز. فإذا كان الشعر مجازاً يقترب من أن يكون سحراً. والسحر هو إخراج الباطل في صورة الحق. لذلك حين يكون الشعر سحراً، يكون إغراء بالشر والمعصية، ونقضاً للدين.

غير أن الشعر يمكن أن يستخدم الوصف. والفرق بين الوصف والمجاز أساسي وكبير. الوصف، وهو يشتمل على التشبيه، يذكر الشيء، بأحواله وهيئاته، حتى يحكيه ويمثّله للحس، فأبلغ الوصف «ما قلب السمع بصراً»(١٢٦). فغاية الوصف أن يكشف ويظهر، أو أن يوضح الغامض. أما المجاز فغايته تكثير الدلالة، فهو يخرج اللفظ من وضعه الأصلي إلى حالة ثانية، فكأنه يخرج به من اليقين إلى الظن أو الاحتمال، ومن الدلالة الواحدة إلى الدلالة المتعددة. الوصف يبلور الحالة الشعورية، والمجاز يخلق حالة احتمالية في اللغة تساوي حالة الاحتمال في الشعور. الوصف يغلق اللغة، والمجاز يفتحها.

وقد أدى رفض المجاز، وبخاصة في ما يتصل بمبحث الإعجاز القرآني، إلى القول إن اللغة شيئان: معنى نفسي وألفاظ منطوقة. المعنى غير مخلوق، والألفاظ مخلوقة. لكن، تنزيهاً لله، لا نقول عن القرآن إنه مخلوق أو غير مخلوق. فهذا مما لا يجوز الخوض فيه، ويجب ترك أمره لله وحده. غير أن هذا الرأي نقل اللغة من مستوى الطبيعة إلى مستوى النظام الثقافي المؤسَّس بالوحي. ولعل ذلك يعود إلى رغبة أصحابه في التمييز بين لغة القرآن ولغة الشعر الجاهلي. فاللغة الجاهلية طبيعية ولا يجوز أن تكون لغة القرآن الموحاة «طبيعية» كاللغة الجاهلية، فلا بد من أن يكون فيها شيء زائد، على الرغم من أنها تشترك معها بالألفاظ المنطوقة والأصوات المسموعة. وهذا الشيء الزائد آتٍ من الوحي الذي هبط، بدوره، في نظم فريد خاص لا يضاهيه أي نظم بشري.

إن هـذه البَيْنَبَيْنِيَّة تُضفي عـلى اللغـة خـاصيـة تتجـاوز الإنسـان، خاصية مما وراء الطبيعـة، فتفصلها عن الـطبيعة. إنها بعبـارة ثانيـة، تربطها بالوحي الإلهي أكثر مما تربطها بالعقل الإنسـاني. ومن هنا نشـأ نوع من التعارض بين اللغة والطبيعة.

مقـابل الـطبيعـة، نشـأ الـوحي ـ اللغـة. وبـدءاً من ذلـك نشـأت تعارضات كثيرة فالطبيعة جـديدة دائـماً، لكن الوحي ـ اللغـة، قديم، كامل أبداً. والطبيعـة طفولـة، أما الـوحي ـ اللغة فنضـج. والطبيعـة تناقض العقل، أما العقل فيجب أن يشهـد للوحيَ ـ اللغة، والـطبيعة غـريزة، أمـا الوحي ـ اللغـة ففكـر أو عقـل إلهي، والـطبيعـة معـانـاة حياتية، أما الوحي ـ اللغة فنظم أي صناعة وفن، والطبيعة حرية، أما الوحي ـ اللغة فشريعة ونظام، والطبيعة إمكان واحتمال وصيرورة، أما الوحي ـ اللغة فوجوب، وثبات وأبدية. والطبيعة أخيـراً لانهائيـة، أما الوحي ـ اللغة فنهائيٌ، لا وحي بعده.

ومن هنا كانت العودة إلى الأصالة أو التراث، في المنظور الاتباعي، عـودة إلى الوحي ـ اللغـة، أي إلى القديم الكـامل، لا إلى الـطبيعـة. ومن هنا أيضاً نفهم كيف أن العربي، في هذا المنظور، موجود رحمياً في اللغة، وكيف أن قوته الأولى، السياسية والثقافية، إنما هي قوة بيانيـة. فالبيان، من هذه الناحية، ليس صفة، وإنمـا هو جـوهر. وقـد تركّـز نشاط العربي، تـوكيداً لـذلك، في القـرون الثلاثـة الأولى، على تنـظير اللغة وتقعيدها، أكثر مما تركز على تفجير الفكر والحياة وتفتيح الطاقات الكامنة فيها. لقد حلّت اللغة محل الطبيعة، فصارت فيضاً تبذيريـاً لا حدّ له، بـل صارت لعبـاً. وهكذا نـدرك أن الخاصيـة العربيـة الأولى تكمن في البيان أو الفصاحة لا في الشعر، أو تكمن في الفصـاحة قبـل الشعر. فالفن العربي بامتيازٍ ليس الشعر بذاته، وإنما هو الفصاحة.

نستطيع أن نقول، تبعاً لما تقدم، إن الحقيقة، في المنظور الاتباعي، نظام لغوي، وإن الإنسان كائن في الأنا اللغوي، إذا صحّ التعبير. فكل عربي في هذا المنظور، يسكن في بيت لغوي يسع الكون. هذا البيت هو، باللغة السياسية ـ الاجتماعية، الأمة. فالأمة قوة انفصال عن الطبيعة وارتباط باللغة. وكل انفصال عن الطبيعة من أجل الارتباط باللغة يؤدي إلى قيام ثقافة نمطية، تكرارية، ثقافة تقوم على القواعد، أي على الأمر والنهي. وبكلمة: ثقافة واحدة ثابتة، تصدر عن الواحد الثابت.

ولقد كانت التجربة الصوفية التي وحّدت بين الظاهر والباطن، الموضوع والذات، الإنسان والله، نوعاً فريداً من العودة إلى الطبيعة. كانت تجاوزاً للواحد المفردن، وتوكيداً للواحد الكثير. كانت دخولاً في الطبيعة، وخروجاً من الثقافة، أي كانت خروجاً على القاعدة، وانغماساً في الحرية.

إن التفكير بالوحدة المفردنة، بالواحد الأحد، تكرار مستمر، لأن الواحد لا يحيل إلا إلى الواحد. ومثل هذا التفكير يؤدي إلى نفي الفكر. وقد أضافت التجربة الصوفية إلى الوحدة مفهوم اللانهاية أي الاحتمال والصيرورة، وهكذا صار الوجود حركياً يتحوّل باستمرار، بينما صورته بحسب مفهوم الواحد، ثابتة باستمرار. إن خاصية التجربة الصوفية هي الربط المستمر بين الأطراف المتعارضة، وتلك هي جوهرياً خاصية الإبداع.

الواحد يحيل الإنسان إلى واحد يماثله. يلغي ما في كيانه من توتر وتناقض، يجعله نظاماً شرعياً واضحاً. والإنسان تجاذب دائم، أي تناقض دائم، بين الفرح والألم، اللعب والرصانة، الطفولة والحكمة.

فالإنسان الذي لا تناقض فيه، الإنسان المكتمل، المصنوع، مدعاةُ سُخْرِيةٍ، لأنه لا يعود إنساناً بل دمية.

وإذا كان الشيء لا يكتمل إلا بنقيضه، فإنه لا يكون ذاته إلا بالآخر. ويعني ذلك أن جوهر الإنسان والثقافة هو التجاوز المستمر. الواحد، بذاته، يبقى في ذاته. وذاته ماضٍ ـ فالواحد ماضٍ، محض، وهو إذن تجريد محض ـ وكل تجريد محض يشارف العدم.

وهكذا تتيح جدلية الظاهر والباطن إمكان التحوّل المستمر. وينقلنا التحوّل من المنتهي إلى اللامنتهي، من النمطية القالبية، إلى الحركية التي تمحو كل قالب وكل نمط من أجل أن تثبت اندفاعتها الخلاقة. ومن هنا يتّحد المحتوى والشكل في لانهاية الحركة والتجاوز[١٢٧].

وكان لهذه الجدلية فعلها المغيِّر أيضاً، في ميدان اللغة وطرائق التعبير. فقد نقل أبو نواس وأبو تمام مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى من الصيغة القديمة القائلة بأن المعنى يجب أن يكون على قدر اللفظ أو، كما يعبِّر الجاحظ: «أحسن الكلام ما كان معناه في ظاهر لفظه»[١٢٨]، إلى الصيغة التالية: اللفظ محدود، والمعنى غير محدود، فكيف تمكن إقامة الصلة بين المحدود واللامحدود؟ والجواب هو في أن نجعل اللفظ كالمعنى غير محدود. لكن ذلك لا يعني أن نخترع ألفاظاً لا يعرفها معجم اللغة، وإنما يعني أن نستخدم اللغة بطريقة تخلق في كل لفظة بُعداً يوحي بأنها تَتَنَاسَلُ في ألفاظ عديدة، بحيث تنشأ لغة ثانية تواكب اللغة الأولى أو تتبطّنها. هذه الطريقة هي المجاز. فالمجاز هو المعنى الذي يعجز ظاهر اللفظ عن الإتيان به. إنه، في مجال الشعر، كالتأويل في مجال الفكر. فكما أن التأويل كشف عن المعنى الخفي الحقيقي، فإن المجاز كشف عن المعنى الباطن وراء اللفظ. إنه

استخدام اللفظة بغير ما وُضعت لـه أصلاً، فكـأننا نستخـرج شيئاً من غير معدنه الأصلي. و«الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كـان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كـان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع، ولذلـك قدّم بعض الناس الخارجيَّ على العريق، والطارف على التليد»[١٢٩].

هكـذا نشأت لغـة شعريـة جديـدة لا تصف الظاهـر بذاتـه، وإنمـا تكشف عن معناه أو تأويله في النفس. لم تعد الغاية من الكلام، تبعـاً لـذلك، هي السماع، بل أصبحت الكشف: لم تعـد الغايـة أن ينقـل الكلام خبراً يقينياً، أو أن يعلِّم. وإنما أصبحت الغاية أن ينقل الكلام احتمالاً، أو أن يخيِّل. فاللغة الشعرية، بدءاً من تجربـة أبي نواس وأبي تمام، لا تنقل أشياء أو حوادث، وإنما تنقل إشارات وتخيّلات، فهي لا تهدف إلى أن تطابق بين الاسم والمسمّى، وإنما تهـدف، على العكس، إلى أن تخلق بينهما بُعداً يوحي بالمفارقة لا بالمطابقة.

اللغة الشعرية، إذن، لا تعبّر عن عـلاقة مـوضوعيـة بالأشيـاء، بل عن علاقة ذاتية وهذه علاقة احتمال وتخييل. والأشياء فيها لا تنفـذ إلى الوعي وإنما تنفذ إليه صورة احتمالية عنها. وهكذا تكون اللغة الشعرية جـوهريـاً، لغة مجاز لا حقيقـة. فهي تنـاقض اللغـة كـما تنـظر إليهـا الاتبـاعية، ذلـك أن الحقيقـة، في المفهـوم الاتبـاعي، يجب أن تكـون جـوهر اللغـة الشعريـة، لأنها جوهـر اللغـة القـرآنيـة، بينـما نـرى أن الاحتمال، أي المجاز، هو في منظور التحوّل، جوهر اللغة الشعرية.

وهـذا مما أدى، عـلى صعيد التعبـير الشعري، إلى ثـلاثـة تحـولات كـبرى. الأول هـو القـول إن الخيـال أصـل العـالم، أو «أصـل جميـع العوالم» كما يـرى الصوفيـة[١٣٠]. والتحوّل الثـاني نـاتـج عن الأول وهو

اتخاذ «الخروج عن المعتاد» مقياساً لتقويم التجربة. ولعل الديلمي أن يكون خير من يعبّر عن هذا المقياس في كلمة له يقول فيها: «الصناعات الخارجة عن المعتاد تدل على انفراد صانعها بصنعه، لأن الناظر إذا نظر إلى تلك الصنعة البائنة عن الصناعات جذبته قوة الصناعة الحكمية حتى يوافقها على صانعها، وذلك أن الحسن الذي للمصنوع بالصنعة، إنما هو معنى من الصانع ألبسه إياه، لا معنى من نفسه. لأنه لو كان من نفسه، لكان قبل صنعة الصانع فيه. ومثال ما قلنا إن الديباجة المنقوشة الحسنة لولا ما اكتسبت من الحسن من الصانع، لكانت لعاب دودة مستقذرة، ولكن لمّا ألبسها الصانع حسناً كان ذلك الحسن هو هو.

واعلم أن الصانع، إذا انفرد بصنعته عن الصناع، وبان بمذاقته عن الأشكال، كانت صنعته شاهداً له عند من رآها، ودليلاً عليه عند من طلبه. وذلك أن الرائي، إذا رآها، عرف أيضاً صنعته من غير مُخبر يُخبره. وإذا لم يكن حاذقاً بائناً عن أشكاله منفرداً، فلا يعرف صانعها لأنها صناعة عامية، والصناعات العامية لا تدل على صاحبها، لأنه يحتمل أن تكون صنعة كل واحد من الصناع. فإذا كانت صنعة الحاذق فيما بيننا بهذه المثابة، فكيف الصانع البائن بصنعته عن المعتاد والمعهود، والخارج من المقدور؟»[١٣١].

والتحوّل الثالث هو الخروج على القالبية. لم يعد الشكل شيئاً يحدد القصيدة من خارج، وإنما أصبح قوة تبرز الكيان الذي أسلمه إليها الفعل الخلّاق.

الشاعر، في هذا المنظور، يهيّىء الزمان والمكان لتنظيم المحسوس ـ لا بمعنى أن يكون الزمان والمكان إطارين خارجيين للمحسوس،

ينضافان إليه، بل بمعنى أن إنتاج المحسوس وتنظيمه زمانياً ـ مكانياً، إنتاج الإيقاعات وتنظيمها في جمل، شيء واحد. القصيدة ليست في الزمان، إنها زمان أو من الزمان، أعني أن لها ديمومة خاصة، هي بمثابه النفس، وليس الوزن إلا سمة خارجية. فالمكان والزمان بُعدان داخليان في الأثر الفني، بحيث يمكننا القول إن التمثال، مثلاً، ينشر الأفق ويفتحه، وإن القصيدة توسّع حدود الأعماق، وتجمع الأزمنة في لحظة واحدة.

ليس الشكل، إذن، شيئاً يجيء من خارج ليشكّل المحسوس. إنه على العكس، في داخل المحسوس، وليس شيئاً آخر إلا الطريقة التي يتجلّى بها هذا المحسوس للإدراك، ولهذا ليس الشكل الإطار أو الحدود الخارجية بخطوطها وتعرّجاتها، وإنما هو، بالأحرى كليّة المحسوس، من حيث أنه يشكل شيئاً ـ موضوعاً من جهة، ويمثّل ـ يصور شيئاً، من جهة ثانية. إنه، من هذه الناحية معنى: الفكرة التي يتجسّد بها في المظهر ويضفي عليه شيئاً من خلوده. الشكل نَفَسُ القصيدة. إنه ليس صورة للقصيدة بوصفها «موضوعاً»، بل صورة لعلاقة الشاعر مع العالم، عبر هذه القصيدة. وهكذا ينتشر الشكل في الخيال. إنه شق أو فتحة نُدْخِلُ فيها، في مملكة غير يقينية ـ ليست المكان ولا الفكر، حشداً من الصور تحنّ إلى أن تولَد(١٣٢).

ـ ١٥ ـ

نخلص إلى القول إن منحى الثبات، كما رأينا بعض مظاهره ونماذجه، يقيم الحياة والإنسان والثقافة على مطلق إيماني لا يتغيّر. والمطلق نموذج، وكل تمسّك بالنموذج يتضمّن الحرص على نسيان الذات، وعلى المشاكلة والمماثلة. ونسيان الذات يتضمّن، بالضرورة،

نسيان قواها الخلاقة: الخيال والحلم وما يكشفان عنه. ومن يتمسك بالنموذج لا يُعنى بما يمكن أن يحدث، بل بما حدث أو تمّ، وبما يجعل هذا الذي حدث وتمّ يستمر ويزداد رسوخاً. فالدافع هنا ليس دافعاً للتقدم في اتجاه ما يجهله، وإنما هو دافع في اتجاه ما يعلمه لكي يستعيده. الحركة هنا ارتداد وليست انطلاقاً. بل إن من يتمسّك بالنموذج وكماله، يفكّر ويسلك، مؤمناً أنه مسبوق بما يتعذر أو يستحيل تجاوزه. وهو يفكر ويسلك كأنه متهم قانع بالتهمة الموجهة إليه، فيقف جهده على تنقية نفسه مما فعلته أو يمكن أن تفعله مما قد يسيء إلى صورة الماضي النموذجية. وفي ذلك يشعر بالطمأنينة، وبأنه يتغلب على زمن يغريه دائماً بالسقوط. ومن هنا يعاكس دائماً مجرى الزمن، رغبة منه في أن يصبح لا زمنياً كصورة الماضي النموذجية. ويصبح الزمن، في وعيه، وما يرتبط بالزمن ضباباً يتجمع لكنه سرعان ما يتبدد. يصبح الغيمة العابرة. أما هو فيكون الثابت الذي لا يرتبط بالمعلول بل بالعلة ولا بالفرع بل بالأصل، ولا بالعالم بل بالله.

أما منحى التحوّل فيحاول أن يجعل من الإنسان محوراً يدور حوله كل شيء. أن يجعل من الكون نفسه إبداعاً إنسانياً. وهكذا يصبح الإنسان هو الغاية، وهو المستقبل الذي يظل آتياً، ذلك أنه يتجه باستمرار إلى ممكن يفلت منه باستمرار. لا تعود الثقافة استذكاراً أو استعادة لما مضى، أو رسماً لما هو واقع، وإنما تصبح مشروعاً رمزياً - منفتحاً على المستقبل، كاشفاً عن قوة الإنسان وطاقاته الخلّاقة.

ثم إن التوكيد على مبدأ التحوّل يتضمن التوكيد على جدلية الأطراف التي لا ينفي بعضها بعضاً، بل التي يكمل، على العكس، بعضها بعضاً. ففكر الإنسان لا يولد إلا في تعارض مع فكر إنسان

آخر. فإذا لم يكن تعارض لا يكون فكر، بل يكون تقليد وفي أحسن الحالات، شرح وتفسير.

وهذا التوكيد يتضمّن، بالتالي، التوكيد على النوع لا على الكمّ. وهذا يعني، في ما يعني، أن الفرق بين الماضي والمستقبل فرق نوعيّ لا كمّي، وأن التاريخ لا يتكرر، وأن الأحداث متغايرة، والقضايا متباينة، وأن فهمها والتعبير عنها، منفصلان بالضرورة عن الماضي ومنظوراته.

والمفارقة في صدد الثابت والمتحول، هي أننا حين نحاول، نحن العرب في القرن العشرين، أن ندرس تراثنا الماضي، فإن ما يجذبنا فيه هو بالضبط النتاج المرتبط بمنحى التحوّل، وهو النتاج الذي رفضه أسلافنا، في الماضي، بشكل أو بآخر، ولا يزال، حتى اليوم، خارج بنية المجتمع العربي الأساسية: فنحن أمة تجمع على أشياء ترثها فتحفظها وترعاها في مؤسساتها السياسية والثقافية، لكن حين نلتمس في هذه الأمة، النور الذي يضيء المستقبل، فإننا لا نستطيع أن نراه إلا خارج هذه المؤسسات. كان ذلك شأننا في الماضي، وهو نفسه لا يزال شأننا في الحاضر. وفي هذا ما يشير إلى أساس المشكلة، ليس في الثقافة العربية وحسب، وإنما في الحياة العربية كلها، وهو ما حاولت أن أعرضه، في هذا البحث، من زاوية العلاقة بين الثابت والمتحول.

(بيروت، ١٩٧٣)

القسم الأول
أصول الاتباع أو الثبات



١ - الاتباعية في الخلافة والسياسة

- ١ -

تجمع الأخبار المأثورة، بمختلف رواتها وصيغها، على أن النبي أراد قُبيل موته أن يعهد بخلافته لشخص يختاره هو بنفسه، لكن هذه الإرادة لم تتحقق[1]. وثمة إجماع كذلك على أن اجتماع السقيفة عُقد يوم وفاة النبي، وقبل الانتهاء من تهيئته، لتشييعه ودفنه[2]. وكان الأنصار هم الذين سارعوا إلى الاجتماع أولاً، وفي نيّتهم أن يُولّوا سعد بن عبادة أمر المسلمين، بعد النبي. واستندوا في ذلك إلى «سابقتهم» في الدين وما نتج عنها من فضائل لم تتوفر لأية قبيلة عربية[3]. وعززوا موقفهم بالإشارة إلى أن النبي استمر زمناً طويلاً يدعو «قومه» إلى الإيمان بإله واحد، فلم يؤمن منهم إلا عدد ضئيل لم يكونوا قادرين على الدفاع عنه، أو تعزيز الدين الجديد. وهذا ما خُص به الأنصار. فبقوة الأنصار دانت العرب للإسلام. وهذا مما دفع سعد بن عبادة إلى أن يخاطبهم بقوله: «استبدّوا بهذا الأمر، فإنه لكم دون الناس»[4].

وحين تساءل بعض الأنصار عمّا يفعلون إذا رفض المهاجرون مقالتهم هذه، قالت طائفة: «فإنا نقول إذن: منا أميرٌ ومنكم أمير. ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً»، قال سعد بن عبادة: «هذا أول

الوهن»[٥]، مؤكداً بذلك على أن خلافة النبي حق للأنصار وحدهم لا يجوز لأحد أن ينازعهم فيه.

وكان عمر أول من سمع بخبر هذا الاجتماع، فأرسل إلى أبي بكر الذي كان في دار النبي مع علي «الدائب في جهاز الرسول»، يطلب أن يخرج إليه، فرد قائلاً: «إني مشتغل»، لكن عمراً أصرّ قائلاً: «حدث أمر لا بد لك من حضوره». ويخرج أبو بكر ويذهب برفقة عمر إلى الاجتماع ومعهما أبو عبيدة بن الجراح[٦]. ويفسّر عمر موقف الأنصار قائلاً: «يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر»[٧]. ويقول في الاجتماع مخاطباً الأنصار: «والله لا ترضى العرب أن يؤمّروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم ووليّ أمورهم منهم»[٨]. ويردف قائلاً: «من ذا ينازعنا سلطان محمد وأمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدلٍ بباطل، أو متجانف لإثم، ومتورط في هلكة»[٩].

ويقف أبو بكر الموقف نفسه لكن بلهجة أكثر ليناً، فيقول إن الله خصّ «المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه، والإيمان به والمؤاساة له، والصبر معه على شدة أذى قومهم لهم وتكذيبهم إياهم، وكل الناس لهم مخالف، زارٍ عليهم. فلم يستوحشوا لقلة عددهم، وشنف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم. فهم أول مَن عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول، وهم أولياؤه وعشيرته، وأحق الناس بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم». ثم يخاطب الأنصار قائلاً: «وأنتم يا معشر الأنصار من لا يُنكر فضلهم في الدين، ولا سابقتهم العظيمة في الإسلام، رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، وفيكم جلّة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين

عندنا أحد بمنزلتكم، فنحن الأمراء، وأنتم الوزراء»[10].

وحين يرد الحباب بن المنذر قائلاً لجماعته: «لا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وينتقض عليكم أمركم، فإن أبى هؤلاء إلا ما سمعتم، فمنا أمير ومنهم أمير» أو قائلاً: «فإن أبوا عليكم ما سألتموه، فأجلوهم عن هذه البلاد»، يجيبه عمر: «إذن يقتلك الله»، ويرد الحباب قائلاً: «بل إياك يقتل»[11].

هكذا أوشكت المجادلة أن تتحوّل إلى مُعارَكة. فينهض بشير بن سعد ويعلن «ألا إن محمداً ﷺ من قريش، وقومه أحق به وأولى. وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم»[12]، ثم يسبق عمراً وأبا عبيدة لمبايعة أبي بكر.

ويفسر الحباب بن المنذر موقف بشير بن سعد بحسده لسعد بن عبادة وكرهه أن يتولى الأمارة: «أنفست على ابن عمك الأمارة؟» فيجيبه: «لا والله، ولكني كرهت أن أنازع قوماً، حقاً جعله الله لهم»[13].

ومن المعروف أن الأنصار هم الأوس والخزرج، وأن الخزرج هم الذين أرادوا تأمير سعد بن عبادة، وهكذا كانت هذه المسألة مما أيقظ نعرة الأوس، فقال أحد نقبائهم يخاطبهم: «والله لئن ولّيتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر»[14]، فقام الناس فبايعوه.

وثمة روايتان حول موقف سعد. تقول واحدة إنه أجبر على المبايعة، وإنه قال لأبي بكر: «إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الأمارة، وإنك وقومي أجبرتموني على البيعة». وقيل إن الرد عليه كان:

«لو أجبرناك على الفرقة فصرت إلى الجماعة كنت في سعة، ولكنا أجبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها. لئن نزعت يداً من طاعة أو فرّقت جماعة لنضربنَّ الذي فيه عيناك»[١٥].

أما الرواية الثانية فتقول إنه لم يبايع، بل قال: «وأيم الله لو أن الجن اجتمعت لكم مع الأنس ما بايعتكم»[١٦]. وتزيد هذه الرواية أن الناس أخذوا يطأون سعداً وهم يقبلون إلى المبايعة، فقال بعض أصحابه: «اتقوا سعداً لا تطأوه» فيقول عمر: «اقتلوه، قتله الله».، وتضيف هذه الرواية أن سعداً أخذ حينذاك بلحية عمر وقال له: «أما والله لو أن بي قوة ما، أقوى على النهوض، لسمعت مني في أقطارها وسككها زئيراً يجحرك وأصحابك، أما والله إذن لألحقنّك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع». وتنتهي الرواية إلى القول: «فكان سعد لا يصلّي بصلاتهم، ولا يجتمع معهم ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم، فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر»[١٧].

ـ ٢ ـ

توضح هذه الوقائع أن التنازع في أمر من يخلف النبي، برز حتى قبيل موته. وكان امتناعه عن تسمية من يخلفه أو عن ذكر الطريقة التي يجب اتباعها لاختيار من يخلفه، ومن ثم، أمره الحاضرين في داره بأن ينصرفوا عنه، دليلاً واضحاً على بروز هذا التنازع وعلى أنه لم يكن راضياً عنه. وقد اتخذ التنازع في اجتماع السقيفة ثلاثة أشكال: الشكل الأول هو أحقية الأنصار بخلافة الرسول، لأنهم هم الأسبق للإيمان بالإسلام ولنصرته. والشكل الثاني هو أحقية قريش، لأنها عشيرة محمد وأهله. والشكل الثالث هو تعدد الأمارة. يستند الأول إلى أولوية دينية خالصة، ويستند الثاني إلى أولوية الدين والقبيلة معاً، ويستند الثالث

إلى أولوية القبيلة، وتمتزج في هذه الأشكال الثلاثة العصبية القبلية بالعصبية الدينية. تمتزج، بمعنى آخر، العصبية الدينية بالعصبية السياسية. ومن هنا نشأت سلطة الخلافة في مهد سياسي - ديني - قبلي، مما يسمح بالقول إن دعوى أولوية القرابة إلى النبي لم يؤخذ بها كمبدأ، بل كوسيلة للتغلب على الأنصار. ولو أنها اتخذت مبدأً دينياً لكان بنو هاشم، أحق بالخلافة. وهذا ما أشار إليه علي بن أبي طالب حين قرّر مبايعة أبي بكر، حيث قال له: «لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله إليك، ولكنا كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقاً، فاستبددتم به علينا». ويقول الخبر إن علياً لم يكد ينهي كلامه حتى «بكى أبو بكر»[١٨].

إن في هذا كله ما يشير إلى أن مبايعة أبي بكر اقترنت بعنف استند إلى حق إلهي بالسلطة، «حق جعله الله لهم»، كما عبّر بشير بن سعد، مشيراً إلى قريش. وتتجلى ممارسة العنف في سلوك عمر بن الخطاب إزاء من عارض البيعة لأبي بكر كسعد بن عبادة، وإزاء من تأخر عنها، كعلي والزبير وغيرهما. فقد «أتى منزل علي وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين، فقال: والله لأحرقنّ عليكم أو لتخرجنّ إلى البيعة. فخرج عليه الزبير مصلتاً بالسيف، فعثر فسقط السيف من يده فوثبوا عليه، فأخذوه»[١٩]. وتقول رواية أخرى أن عمراً جاء بالزبير وعلي، وقال: «لتبايعان وأنتما طائعان، أو لتبايعان وأنتما كارهان»[٢٠].

- ٣ -

«وإذْ قال ربك إني جاعل في الأرض خليفة»[٢١]، «يا داود إنّا جعلناك خليفة في الأرض»[٢٢]: تؤكد هاتان الآيتان أن الإنسان يخلف

الله. والفرق بين خلافة الرسول لله، وخلافة الإنسان هو أن الأولى تتم بإرادة مباشرة من الله، فليس للإنسان في اختياره أي نصيب. أما خلافة الإنسان، كما تصورتها قريش، فتقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش، لأن الخليفة قرشي حتماً، ولأن كل من لا يختاره يُعدّ «فاجراً»(٢٣)، أو «مرتداً» عن الإسلام، أو هو، كما قال عمر، «مُدلٍ بباطل، متورط في هلكة»(٢٤). وقد فسرت لفظة خليفة بأنه الشخص الذي «ينوب عن الله تعالى في إجراء أحكامه، وتنفيذ إرادته، في عمارة الكون وسياسته»(٢٥). فالخليفة لا يخلف الرسول وحسب، وإنما يخلف الله أيضاً.

ومن هنا يمكن القول إن الأفضلية القبلية، في مسألة الخلافة، اتخذت شكل القرشية، وإن العصبية القبلية اتخذت شكل التدين، وإن التغلّب القبلي اتخذ شكل الإجماع. وبدءاً من ذلك يقول الخليفة ويفعل في الأرض بمقتضى ما تريده السماء. وكما أن العصبية عنف باسم القبيلة، فقد أصبح الإجماع عنفاً باسم الجماعة، وأصبحت السلطة عنفاً باسم الدين.

هكذا كانت الخلافة سلطة مطلقة. وباسم هذه السلطة انتقلت السيادة العربية، على صعيد النظام، من إطار الكثرة الجاهلية إلى إطار الوحدة الإسلامية. وانتقل النّظام تبعاً لذلك، على صعيد التعبير، من إطار القبليّة إلى إطار العقيدة. وكما أن العقيدة تجسّدت في قريش، فإن السيادة تجسّدت فيها. وقد عنى هذا الربط بين الفكر، بوصفه طريقة في فهم الحياة والتعبير عنها، والنظام بوصفه طريقة في قيادتها وتوجيهها، وحدة جنسية - دينية - ثقافية: قوام هذه الوحدة العرب، لكن بإمامة قريش، ورسالتها الإسلام، لكن كما أخذته وحفظته

ومارسته قريش، وأداتها اللغة العربية، ولكن كما نطقت بها قريش[٢٦] وكان القرآن نموذجها الأكمل. وهكذا أصبح «للقديم» السماوي قرين آخر: «القديم» الأرضي. وصار هذا «القديم» الأرضي معياراً للفكر والسلوك في آن.

- ٤ -

يؤكد اجتماع السقيفة: ما سبقه وما دار فيه، أن الخلافة (السلطة) كانت المشكلة الأولى في الإسلام، وأنها كانت «الخلاف الأعظم»[٢٧]. ولهذا كان السؤال: «من يحكم؟» هو السؤال الأول والأكثر أهمية. يتضح كذلك أن بين الأسباب الأولى لهذه المشكلة هي أن النبي لم يعهد لأحد بعده وأنه لم يترك شكلاً تنظيمياً محدداً للسلطة أو للنظام السياسي. وزاد المشكلة تعقيداً ارتباطها عضوياً بالدين. فهذا الارتباط يعني، مبدئياً، أن الأفضل في إسلامه هو الذي يجب أن يكون الأفضل للخلافة والإمامة، ويعني أن الخليفة يحكم بأمر الله وإرادته، وهكذا يقدم له الدين، قبْلياً، إمكاناً لتسويغ كل ما يقوم به من جهة، وإمكاناً لنفي أية معارضة له، من جهة ثانية.

لقد أكد «الخلاف الأعظم» على أن فكرة الدولة، كما تأسست في اجتماع السقيفة لا تستمد قوتها من إرادة الناس العامة الحرة، بقدر ما تستمدها من إرادة جماعات معينة، ومن الخليفة، من حيث أنه يمثلهم من جهة، وأنه من جهة ثانية، رمز لممارسة المبادىء الإسلامية في أفضل صورها. والخليفة جاهز مسبقاً، بشكل أو بآخر، من حيث أنه قرشي حكماً، وعلى الناس أن يبايعوه، طوعاً أو كرهاً. وهذا يعني أن القضايا الكبرى، السياسية والاجتماعية، لا تقررها إرادة عامة، هي إرادة الأفراد الأحرار المتساوين وإنما يقررها الخليفة. إن هناك ضرورة

تحكم الأفراد، وهي ضرورة من خارج إرادتهم. الخليفة هو الإنسان الوحيد الذي يمكن القول عنه إنه حرّ، ذلك أنه هو «الأب» الأحق بقيادة «العائلة» والأكثر معرفة وحكمة من جميع أفرادها. فالحق تابع لإرادته، ولما يراه ويقرره، وليس تابعاً لقانون موضوعي. وفي هذا المنظور لا يعود الحق صفة للذات الحرة، أي للإنسان بما هو إنسان، وإنما يصبح هبة يأخذ الفرد نصيبه منها بقدر ولائه للسلطة. وإذا لم يكن الحق كلياً، شاملاً، لا تعود قيمة الإنسان راجعة إلى كونه إنساناً، بل إلى كونه عدواً أو صديقاً، مسلماً أو غير مسلم، عربياً أو غير عربي. وكل حق جزئي أو نسبي هو، بالضرورة، حرية جزئية أو نسبية. غير أن الحق الجزئي ليس حقاً، والحرية الجزئية ليست حرية. إنهما شكلان آخران للظلم والعبودية.

إن في هذا ما يوضح كون «الخلاف الأعظم» لم ينحصر في مسألة الإمامة، وإنما تجاوزها إلى مسائل أخرى، دينية ـ ثقافية، واقتصادية ـ اجتماعية. وكان المظهر الأول لهذا الخلاف قَبَلياً، انتهى بانتصار قريش. ثم أخذت المظاهر الأخرى تتجلى شيئاً فشيئاً. وقد أكد الخليفة عمر قرشية الإمامة على أن تكون في غير بني هاشم بدعوى أن العرب لا يرضون أن تكون فيهم النبوة والخلافة[٢٨]. وأكد كون العرب «مادة الإسلام»[٢٩]. وأكد، في صيغة الشورى، التي خطط لها بحنكة من يعرف دخيلة قريش ووضع بني هاشم فيها منذ الجاهلية، أن الخليفة هو من يريده «الأكثر»، ومن يتّبع الخليفة الأول والخليفة الثاني، بالإضافة إلى القرآن والسنة[٣٠]. وطبيعي أن من يؤيده «الأكثر» لا يكون بالضرورة الأفضل. وقد تمثل مبدأ «الأكثر» في نظرية الإجماع، وارتبط بجواز استخدام العنف بل القتل ضد الذين يخالفونه[٣١].

هكذا ورث عثمان، في صيغة الشورى، مبدأ الوقوف مع «الأكثر»، سواء كان عدداً أو عدة، وما ينتج عنه. فولّي الخلافة متابعة، بالعهد الذي سئل أن يعمل به «كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة الخليفتين»[٣٢]، «دون تغيير ولا تبديل»[٣٣]. وبهذا أكد مبدأ «الاقتداء والاتباع» لمن يخلف الرسول ويخلف خليفة الرسول. وفي «كتابه إلى العامة» على أثر توليه الخلافة يربط الابتداع بالعجمة، قَارِناً الإيمان بالعرب، والكفر بالأعاجم[٣٤].

وكان من الطبيعي أن يقترن مبدأ اتباع السلف بمبدأ قرشية الخلافة. ومن هنا لم تعد الخلافة أمراً يتولاه الأفضل، وإنما تحولت إلى مغالبة[٣٥] ينتصر فيها الأقوى و«الأكثر».

ـ ٥ ـ

«والله لأن أقدّم فتضرب عنقي أحب إليّ من أن أخلع قميصاً قمّصنيه الله»[٣٦]: بهذا أجاب عثمان الناس الذين خيّروه بين ثلاث «ليس من إحداهن بدّ: بين أن تَخلعَ لهم أمرهم، فتقول: هذا أمركم فاختاروا له من شئتم، وبين أن تقص من نفسك، فإن أبيت هاتين فإن القوم قاتلوك»[٣٧]. وفي جواب عثمان إشارة صريحة إلى أنه ليس من حق الناس أن يطالبوا الخليفة بخلع نفسه، ذلك أنّ الخلافة حق من الله لا منهم، ولهذا ليست تابعة لرغباتهم وأهوائهم. وهكذا كان مقتله اختباراً نموذجياً لطبيعة العلاقة بين الإرادة البشرية وهذا الحق الإلهي. وقد انتصرت إرادة الناس في هذا الاختبار، فأنهت خلافة عثمان، لكنها تفرّقت أو فشلت في ما يتصل بمن يخلفه. ومن هنا كان مقتله[٣٨] بداية مرحلة جديدة في التاريخ الإسلامي، السياسي والفكري على السواء. فقد كشف عن تناقضات المجتمع الإسلامي وهو لا يزال في بداياته، ومهّد لتجلي هذه التناقضات في أشكال من الصراع السياسي ـ

الثقافي، عنفية وجذرية. وقد أكد مقتل عثمان الوحدة العضوية بين الدين والسياسة، بخاصة، وبين السياسة والثقافة بعامة، وانطلاقاً من هذه الوحدة انقسم المسلمون. ولم يكن انقسامهم سياسياً وفكرياً وحسب، وإنما كان كذلك انقساماً اجتماعياً. كان المسحوقون أصحاب المصلحة في تغيير النظام الجائر بنظام إسلامي عادل يقفون في الجانب الذي يرون أنه جدير بإقامة هذا النظام، وهو جانب علي[٣٩] والاتجاه الذي يمثله، وكانت الفئات الأخرى وبينها الفئات ذات المواقع الموروثة التي توفّر لها السيادة، تقف في الجانب الذي ترى أنه يدعم هذه المواقع، وهو جانب معاوية.

- ٦ -

«... ألاّ إنَّ بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم»[٤٠]، بهذا خاطب علي أنصاره قُبيل مقتله. وهذا يعني أن العرب عادوا إلى الجاهلية، بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من دلالات، ويعني أن الإسلام لم يعد إلا قناعاً وشكلاً، أما حقيقته وجوهره فقد غابا مع النبي وأصحابه الأوائل. وهذا المعنى هو ما يتبناه، بصيغته الاجتماعية أو الحضارية، ابن خلدون. فهو يرى أن «الفتنة بين علي ومعاوية» وقعت بمقتضى العصبية، ويرى أنه «لم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة»[٤١]. وهكذا يرى أن عودة العرب إلى العصبية التي قضى عليها الإسلام، كانت أمراً طبيعياً.

وتعني العودة إلى العصبية عودة إلى العداء القديم بين العائلات في القبيلة الواحدة كقريش، وبين قريش وغيرها من القبائل[٤٢]. ومن هنا كان الهم الأول لمعاوية، بعد أن تغلّب سياسياً، هو القضاء ثقافياً واجتماعياً على أبناء علي ومن يواليهم. وهكذا أمر عماله بشتم عليّ وذمه، والعيب على أصحابه «والإقصاء لهم وترك الاستماع منهم»[٤٣]. وأمر بحذف اسم كل من يوالي علياً وأبناءه، من ديوان العطاء وبحرمانه منه، والتنكيل به وهدم داره[٤٤]. بل إن معاوية استعان ببعض المحدثين لتأويل بعض الآيات أو تفسيرها بشكل يكفر علياً أو يجعل من قتله عملاً تم «ابتغاء مرضاة الله»[٤٥]. ومن هنا نفهم كثرة التشديد في العهد الأموي على الأحاديث النّبويّة التي تدعو إلى الطاعة والابتعاد عن الفتنة وعن كل ما يمكن أن يؤدي إليها[٤٦].

- ٧ -

كانت السلطة الأموية تسوّغ ممارساتها السياسية بكونها خلافة، أي بكونها كما يحددها ابن خلدون: «نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا»[٤٧]، ومن هنا كان للخلافة «خطط دينية» كما يعبّر ابن خلدون، وهذه «الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية»[٤٨]. وطبيعي، إذن، أن تنطق السلطة الأموية باسم القرآن والسنّة، وأن تزعم أنها «الإمامة الكبرى» و«الأصل الجامع»، وأن كل خروج عليها إنما هو خروج على «الأصل»، وهو بالتالي خروج على الإسلام ذاته[٤٩]. وهكذا كان النظام الأموي يصدر، في فكره

وسلوكه، عن يقينه بأنه تجسيد حي للعصبية القرشية ولأولية قريش كما ترسختا في اجتماع السقيفة حيث نشأت الخلافة. ومن هنا نفهم كيف أن الخلافة الأموية نشأت بدعوى أنها استمرار ومتابعة لخلافة عثمان، التي هي استمرار ومتابعة لخلافة عمر، التي كانت بدورها استمراراً ومتابعة لخلافة أبي بكر. هكذا ورثت الخلافة الأموية المعاني المستقرة الشائعة، وبتعبير آخر ورثت المفهومات التي كانت سائدة عن القرآن والسنّة والسياسة. وإذا لاحظنا أن بين التهم التي وُجهت إلى عهد عثمان، وبخاصة إلى بطانته الحاكمة، الخروج على القرآن والسنّة، تبيّن لنا أن الصراع بين الفئات التي سيطرت على السلطة والفئات التي غلبت سيدور، في أهم نواحيه، على فهم القرآن والسنّة. وطبيعي أن تتمسك الفئات الغالبة بما ساد واستقر، وأن تعمل الفئات المغلوبة على تأسيس فهم جديد للإسلام أي أنها ستفسر الإسلام بما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها. ومن هنا سيجيء فكرها تعبيراً عن التحوّل في المجتمع الإسلامي، بينما سيكون فكر السلطة التي سادت تعبيراً عن الثبات الموروث.

٢ ـ الاتباعية في السنة والفقه

ـ ١ ـ

تقوم الاتباعية هنا على الإيمان بأولية ثابتة، كاملة ومطلقة. وتتدرّج الأولية الدينية بدءاً من الأصل الأول: القرآن. فالأول هو الأقرب إلى القرآن. والنبي بذلك هو الأول. ويرسم هذا التدرج في الأولية، بعد النبي حديث يقول: «ليؤمّكم أقرأكم لكتاب الله عز وجل. فإن كنتم في القراءة سواء فليؤمكم أعلمكم بالسنة. فإن كنتم في السنة سواء فليؤمكم أقدمكم هجرة. فإن كنتم في الهجرة سواء فليؤمكم أكبركم سناً»[١]. وهكذا فإن أهمية الشخص تتدرج تبعاً لفهمه القرآن، أو السنة أو صحبته للنبي في الهجرة. وهذا يتضمن أن الشخص قد يعلم ما لا يعلمه الناس كلهم. فأبو بكر «كان يعلم ما لا يعلم الناس، ثم عمر كان يعلم ما لا يعلم الناس»[٢].

ويُروى عن ابن عباس أنه «كان إذا سُئل عن الشيء، فإن لم يكن في كتاب الله وسنّة رسوله قال بقول أبي بكر، فإن لم يكن فبقول عمر»[٣].

ومع هذا فإن الأول كان يستعين بأمثاله ممن يساوونه في قراءة الكتاب أو العلم بالسنة أو الهجرة. «فإن أبا بكر كان إذا نزل به أمر

يريد فيه مشاورة أهل الرأي والفقه دعا عمراً وعثمان وعلياً وعبد الرحمن ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب وزيداً بن ثابت» «ثم وُلّي عمر فكان يدعو هؤلاء النفر»[٤]. ولعل المعنى الفقهي للجماعة ينحدر من مثل هذه الممارسات التي عرفها الصحابة الأوّلون.

وإذا كان الأول هو الأقرب إلى الله والأعلم، فإن الأقرب إليه ممن يأتون بعده، هو الأكثر اقتداء به[٥].

وانتهى عصر الصحابة في أواخر القرن الأول، وكان معظمهم عرباً، وبدءاً من أوائل القرن الثاني «صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي»[٦] باستثناء المدينة فقد «خصّها الله بقرشي فقيه غير مدافع: سعيد بن المسيب»[٧].

ومنذ أوائل القرن الثاني صار مقياس حجية الفقيه وعلمه، العلم «بما تقدمه من الآثار»[٨]، ومن هنا سمّي فقهاء القرن الثاني «فقهاء التابعين». كان الأفضل، بتعبير آخر، من يجمع إلى جانب علمه علم الذين تقدموه[٩]. وهذا ما يوضحه حوار بين الشافعي ومحمد بن الحسن حول مالك بن أنس وأبي حنيفة. فالأفقه بحسب هذا الحوار، هو مالك لأنه أعلم بالقرآن، وبالسنّة، وبأقوال الصحابة المتقدمين[١٠] وهذا يعني أن الأفضل هو «الأكثر اتباعاً»[١١] أو الأعلم «بسنّة ماضية»[١٢]. وتعني الاتباعية هنا تجاوزاً للزمن وتغلباً عليه. فتقادم الزمن جدار يرتفع بين الأول ومن يأتي بعده. إنه مسافة بُعد. والاتباعية استئصال لها، بغية القرب من الأول. ومن هنا كان يُعد الحفظ عاملاً في التقريب، ويُعد النسيان عاملاً في الإبعاد[١٣]. وهكذا تكون الاتباعية نضالاً ضد النسيان، أي ضد البُعد عن الأول.

وقد يعمق هذا النضال لدى شخص جاء بعد التابعين، وذلك بأن

يكون علمه بالكتاب والسنّة، في ضوء عصره وحاجاته، مضاهياً لعلم التابعين. وفي هذه الحالة يمكن أن يكون في مرتبتهم، وقد يقدم عليهم[١٤] وليس العلم بالسنّة إلا دقة الأخذ بها، كما هي. فالعلم بالسنّة ليس إلا حفظاً، أيْ أنه ليس قولاً ولا رأياً. وفي هذا الصدد يروي الترمذي خبراً يفاضل فيه بين أبي حنيفة ومالك والشافعي، جاء فيه قوله: «تفقّهت لأبي حنيفة فرأيت النبي ﷺ في منامي وأنا في مسجد مدينة النبي ﷺ، عام حججت، فقلت: يا رسول الله قد تفقّهت بقول أبي حنيفة، أفآخذ به؟ فقال: لا. فقلت: آخذ بقول مالك بن أنس؟ فقال: خذ منه ما وافق سنّتي. قلت: فآخذ بقول الشافعي؟ قال: ما هو له بقول، إلا أنه أخذ بسنّتي ورد على ما خالفها[١٥]. ومعنى هذا الخبر أن الشافعي أفضل من أبي حنيفة ومالك، لأنه لم يقل الفقه برأيه، بل أخذه من السنة.

ـ ٢ ـ

سلك المسلمون الأوائل، من الصحابة والتابعين، بمقتضى الآية: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة»[١٦]. ولعل خير ما يعبّر عن هذه الأسوة كلمة لأبي بكر يقول فيها: «لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت به، وإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ»[١٧]. وعلى هذا يمكن رد الاتباعية الدينية لسنّة الرسول، إلى ثلاثة أحداث أو مواقف قام بها الخليفة أبو بكر وتعد في هذا المجال، نموذجية.

يتمثل الموقف الأول في خطبته القصيرة بعد أن تمت البيعة العامة، إذ قال: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». ويعطي هذا الموقف مجالاً لتحديد معنى طاعة الله

والـرسول، ومعنى عصيـانهما. وقد نشـأ حول تحـديـد هـذين المعنيـين خلاف بين أبي بكر وفاطمة بنت الرسول، منذ أيـام خلافتـه، الأولى، وذلك حول الميراث[18].

ويتمثل الموقف الثاني في إتمام بعث أسامة، وكان الرسول قبيل موته قد أمره على بعث على أهل المدينـة ومن حولهم، وفيهم عمـر. غير أن هؤلاء طلبوا، بعد مـوت الرسـول، أن يؤمّر عليهم شخص أقـدم سناً من أسامة. وجاء عمر إلى أبي بكر يقول له الخبر، فقـال أبو بكـر: «لو خطفتني الكلاب والذئاب لم أرد قضـاء قضى به رسـول الله». ثم أخذ أبـو بكـر بلحيـة عمـر، وقـال لـه: «ثكلتـك أمـك وعـدمتـك يـا ابن الخطاب... استعمله رسول الله ﷺ، وتأمرني أن أنزعه؟»[19].

وقد أكد موقفه الأول بكلام ورد في خطبته على أثر قراره بإتمام هـذا البعث، حيث قـال: «إنمـا أنـا متبـع ولست بمبتـدع، فـإن استقمت فتابعوني وإن زغت فقوموني.. ألا وإن لي شيطاناً يعتريني، فإذا أتـاني فاجتنبوني»[20].

ويتمثل الموقف الثالث في حروب الردة. وكان الـذين ارتدوا يعلنـون أنهم مستمرون في إقامـة الصلاة لكنهم لا يؤتـون الزكـاة، وحجتهم في ذلك أن الزكاة كانت لشخص النبي مـا دام حياً، فـلا مسوّغ لتقـديمها بعد موته. ويعبّر عن هذا أحد المرتدين من الشعراء بقوله:

أطـعـنـا رسـولَ الـلهِ، مـا كـان بـيـنـنـا
فـيـا لـعـبـاد الّـله، مـا لأبي بـكـر
أيـورثُـهـا بـكـراً إذا مـاتَ، بـعـده
وتـلـكَ لـعـمـر الّـلهِ قـاصـمـةُ الـظّهـرِ[21]

وكان جواب أبي بكر قاطعاً: «لو منعوني عقالاً لجاهدتهم عليه»[٢٢]. وجاء في الكتاب الذي وجّهه إلى القبائل المرتدة قوله: «وإني بعثت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته ألا يقاتل أحداً ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب له وأقر وكفّ وعمل صالحاً قبل منه وأعانه عليه، ومن أبى أمرت أن يقاتله على ذلك، ثم لا يبقي على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار، ويقتلهم كل قتلة، وأن يُسبي النساء والذراري، ولا يقبل من أحد إلا الإسلام»[٢٣]. ويروي الطبري ما حدث لمالك بن نويرة وجماعته، فيقول: «قدم خالد بن الوليد البطاح فلم يجد عليه أحداً، ووجد مالكاً قد فرّقهم في أموالهم ونهاهم عن الاجتماع حين تردد عليه أمره، وقال: يا بني يربوع، إنّا قد كنا عصينا أمراءنا إذ دعونا إلى هذا الدين، وبطأنا الناس عنه، فلم نفلح ولن ننجح، وإني قد نظرت في هذا الأمر، فوجدت الأمر يتأتى لهم بغير سياسة، إذا الأمر لا يَسُوسُه الناس، فإياكم ومناوأة قوم صنع لهم، فتفرّقوا إلى دياركم وادخلوا في هذا الأمر. فتفرّقوا على ذلك إلى أموالهم وخرج مالك حتى رجع إلى منزله[٢٤]، لكن خالد بن الوليد قتل هؤلاء جميعاً، مع أنهم «أذنوا وأقاموا وصلّوا»[٢٥]، وجعل عسكر خالد رؤوس المقتولين أثافيّ للقدور، «فما منهم رأس إلا وصلت النار إلى بشرته ما خلا مالكاً، فإن القدر نضجت وما نضج رأسه من كثرة شعره»[٢٦]. وكان من عهد أبي بكر إلى جيوشه: «إذا غشيتم داراً من دور الناس فسمعتم فيها أذاناً للصلاة، فأمسكوا عن أهلها حتى تسألوهم ما الذي نقموا، وإن لم تسمعوا أذاناً فشنّوا الغارة، فاقتلوا واحرقوا»[٢٧]. ويشير نص آخر إلى أن إقامة الصلاة وحدها لا تكفي: «إذا نزلتم منزلاً فأذّنوا وأقيموا، فإن أذّن القوم وأقاموا فكفوا عنهم، وإن لم يفعلوا فلا شيء

إلا الغارة. ثم اقتلوهم كل قتلة، الحرق فما سواه. وإن أجابوكم إلى داعية الإسلام، فسائلوهم، فإن أقروا بالزكاة، فاقبلوا منهم، وإن أبوها فلا شيء إلا الغارة، ولا كلمة»[٢٨].

وبعد مقتل مالك بن نويرة تزوج خالد امرأته، أم تميم ابنة المنهال، وحين بلغ الخبر عمر بن الخطاب، علق أمام أبي بكر، بقوله: «عدو الله عدا على امرىء مسلم فقتله، ثم نزا على امرأته»[٢٩]، لكن أبا بكر عذر خالداً «وتجاوز عنه ما كان في حربه تلك»[٣٠].

وسلك عمر الطريق نفسها في الاقتداء بسنّة الرسول. ففي المأثور أن عبد الله بن السعدي «قدم على عمر بن الخطاب في خلافته، فقال له عمر: ألم أحدث أنك تلي من أعمال الناس أعمالاً، فإذا أعطيت العمالة كرهتها؟ قال: بلى. فقال عمر: فما تريد إلى ذلك؟ قال: إن لي أفراساً وأعبداً وأنا بخير، وأريد أن تكون عمالتي صدقة على المسلمين. فقال عمر: فلا تفعل، فإني قد كنت أردت الذي أردت، فكان النبي ﷺ يعطيني العطاء فأقول: أعطه أفقر إليه مني، حتى أعطاني مرة مالاً، فقلت: أعطه أفقر إليه مني، فقال النبي ﷺ: خذه فتموله وتصدّق به، فما جاء من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه، وما لا، فلا تتبعه نفسه»[٣١].

وكتب قادة الجيش الإسلامي في اليرموك إلى عمر يطلبون منه المدد قائلين: «جاش إلينا الموت»، فكتب إليهم: «أدلكم على من هو أعز نصراً وأحضر جنداً، الله عز وجل، فاستنصروه، فإن محمداً ﷺ قد نُصر يوم بدر في أقل من عدّتكم، فإذا أتاكم كتابي هذا فقاتلوهم ولا تراجعوني»[٣٢].

وغزا عبادة بن الصامت الأنصاري صاحب رسول الله، أرض

الروم مع معاوية «فنظر إلى الناس وهم يتبايعون كِسَر (قطع) الذهب بالدنانير، وكِسَر الفضة بالدراهم فقال: يا أيها الناس إنكم تأكلون الربا. سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تبتاعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، لا زيادة بينهما، ولا نظرة. فقال له معاوية: يا أبا الوليد لا أرى الربا في هذا إلا ما كان من نظرة، فقال عبادة: أحدّثك عن رسول الله ﷺ، وتحدثني عن رأيك؟ لئن أخرجني الله، لا أساكنك بأرض لك عليّ فيها إمرة. فلما قفل لحق بالمدينة، فقال له عمر بن الخطاب: ما أقدمك يا أبا الوليد؟ فقصّ عليه القصة، وما قال من مساكنته. فقال: إرجع يا أبا الوليد إلى أرضك، قبّح الله أرضاً لست فيها وأمثالك. وكتب إلى معاوية: لا إمرة لك عليه، واحمل الناس على ما قال، فإنه هو الآمر»[٣٣].

ويحرص عمر على الاقتداء بسنّة الرسول التي تتصل بالتقشف ورفض الظلم. فقد خرج، في ما يُرى، مرة «إلى المسجد، فرأى طعاماً منثوراً، فقال: ما هذا الطعام؟ فقالوا: طعام جُلب إلينا. قال: بارك الله فيه وفيمن جلبه. قيل: يا أمير المؤمنين فإنه قد احتكر. قال: ومن احتكره؟ قالوا: فروخ مولى عثمان وفلان مولى عمر. فأرسل إليهما فدعاهما فقال: ما حملكما على احتكار طعام المسلمين؟ قالا: يا أمير المؤمنين نشتري بأموالنا ونبيع. فقال عمر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالإفلاس أو بجذام». فقال فروخ عند ذلك: يا أمير المؤمنين أعاهد الله وأعاهدك أن لا أعود في طعام أبداً. وأما مولى عمر فقال: إنما نشتري بأموالنا ونبيع. ويُروى أن مولى عمر أصيب بالجذام[٣٤]. وبهذا المعنى كان عمر يذكّر الناس الذين أخذوا يقبلون على الدنيا وملذاتها بحياة

الرسول، فيقول لهم: «رأيت رسول الله ﷺ يظل اليوم يلتوي، ما يجد دقلاً يملأ به بطنه»(٣٥).

ويُروى أن سعيد بن المسيب قال: «رأيت عثمان قاعداً في المقاعد، فدعا بطعام ما مسّته النار فأكله، ثم قام إلى الصلاة فصلّى، ثم قال عثمان: قعدت مقعد رسول الله ﷺ، وأكلت طعام رسول الله، وصليت صلاة رسول الله ﷺ»(٣٦).

وروى ميسرة بن يعقوب الطهوي: «رأيت علياً يشرب قائماً، فقلت له: تشرب قائماً؟ فقال: إن أشرب قائماً فقد رأيت رسول الله ﷺ يشرب قائماً. وإن أشرب قاعداً فقد رأيت رسول الله ﷺ يشرب قاعداً»(٣٧). ويروى عن عليّ أنه قال: «كنت أرى أن باطن القدمين أحق بالمسح، من ظاهرهما، حتى رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهرهما»(٣٨).

ويروى عن عبد الله بن عمر أنه مر بمكان فحاد عنه. فسُئل: لِمَ فعلت؟ فقال: «رأيت رسول الله ﷺ فعل هذا ففعلت»(٣٩). وكان يأتي شجرة بين مكة والمدينة فيتفيّأ تحتها، ويخبر أن النبي كان يفعل ذلك(٤٠). وقيل له: «لا نجد صلاة السفر في القرآن؟» فقال: «إن الله عز وجل بعث إلينا محمداً ﷺ، ولا نعلم شيئاً فإنما نفعل كما رأينا محمداً ﷺ يفعل»(٤١).

وقد رافقت حركة الاقتداء بالسنة حركة للتفقه بها ومعرفتها. فأمر الصحابة بدراستها وحفظها. كان عمر بن الخطاب يقول: «تفقهوا قبل أن تسودوا»(٤٢). وكان يقول: «تعلّموا الفرائض والسّنة كما تتعلمون القرآن»(٤٣). وكان علي يقول: «تزاوروا وتذاكروا الحديث، فإنكم إلا تفعلوا يدرس»(٤٤). والشيء نفسه كان يقوله ابن عباس(٤٥). وكان ابن

مسعود يقول: «عليكم بالعلم قبل أن يقبض وقبضه ذهاب أهله»[٤٦]. وعلى المعنى نفسه يؤكد أبو سعيد الخدري[٤٧].

وفي الاتجاه نفسه سار التابعون، وكانوا يحثون على تعلم الحديث بالصيغ نفسها التي كان الصحابة يحثون بها الناس. وتحوّل هذا القول: «تذاكروا الحديث فإن الحديث يهيج الحديث»[٤٨] إلى شعار سائد. وهكذا كثرت حلقات التفقه في السنة وتعلّمها. فكان في الكوفة حوالى أربعة آلاف طالب يتدارسونها[٤٩]، وكانت حلقات أبي الدرداء في دمشق تضم نيفاً وخمسمائة وألف طالب[٥٠]. وكانت تعقد كذلك حلقات المدارسة في حمص وحلب والبصرة ومصر واليمن، ومكة والمدينة[٥١]. وكان سفيان الثوري يقول عن طلبة التفقّه بالسنة: «لو لم يأتوني، لأتيتهم في بيوتهم»[٥٢].

وكان للمحدثين طريقة في التعليم تراعي أصولاً دقيقة. منها عدم تعليم الحديث لمن «لا تبلغه عقولهم» خوفاً عليهم من الضرر والفتنة[٥٣]. وقد عدّ بعضهم نشر الحديث في غير أهله تهجيناً له[٥٤]، أو إضاعة له[٥٥]، أما أصحاب البدعة فكانوا يقصون عن المجالس التي تعلم فيها الأحاديث، خشية أن «يكون العلم عندهم، فيصيّروا أئمة يحتاج إليهم فيبدلوا كيف شاؤوا»[٥٦].

ومن هذه الأصول عدم تعليم الحديث إلا لمن قرأ القرآن وحفظه كله أو أكثره[٥٧]. ومنها الامتناع عن رواية «الأحاديث المنكرة والشاذة والموضوعة»، والاقتصار على «التحديث بالمشهور»[٥٨].

أما تدوين الحديث فكان عملاً فردياً في بداياته، يحفظ في صحف وكراريس. ثم جعله عمر بن عبد العزيز مهمة من مهمات الدولة، فكان أول خليفة عُني بتدوينه، فقد خاف «دروس العلم وذهاب

العلماء»[٥٩] كما يعبّر، خصوصاً أن «السّنة كانت قد أميتت»[٦٠] كما يعبّر أيضاً.

- ٣ -

يتضح مما تقدم أن السنة مثال يجب أن يُحتذى، وأن العلاقة بين السنّة والاقتداء بها، هي كالعلاقة بين المثال ومحاكاته. وهذا يعني أن المحاكاة جوهر العمل بالسّنة. والسّنة ذاتها، إنما هي، في أصلها تقليد عمل إلهي قام به مرسل من الله. ويكشف خبر عن هذا الأصل، يقول إن «الصلاة حين افترضت على رسول الله ﷺ، أتاه جبرائيل وهو بأعلى مكة، فهمز له بعقبه في ناحية الوادي فانفجرت منه عين، فتوضّأ جبرائيل عليه السلام، ورسول الله ﷺ ينظر إليه ليريه كيف الطهور للصلاة. ثم توضأ رسول الله ﷺ كما رأى جبرائيل عليه السلام توضأ. ثم قام جبرائيل عليه السلام، فصلّى به وصلى النبي ﷺ بصلاته. ثم انصرف جبرائيل عليه السلام، فجاء رسول الله ﷺ خديجة، فتوضأ لها يريها كيف الطهور للصلاة، كما أراه جبرائيل عليه السلام، فتوضأت كما توضأ رسول الله ﷺ. ثم صلى بها رسول الله ﷺ كما صلى جبرائيل عليه السلام، فصلّت بصلاته»[٦١].

هكذا تكون السنة تكراراً لعمل إلهي وتوكيداً له. ويكون أول من بدأ هذا التكرار على الأرض أقرب الناس إلى الله. فممارسة السّنة تشبهٌ بالله، وتقرّب إليه.

والسنة عمل واضح غاية الوضوح لا يستدعي سؤالاً أو استفساراً. إنه يتطلّب تقليده كما هو، أي دون تعديل أو تغيير. فالسنة عمل كامل

لأنها من الله، وهي لأنها كاملة ثابتة. وهي، إذن، حقيقة مطلقة ومعرفة مطلقة.

وإذا كان محمد أول من قلّد العمل الإلّهي وكرّره، فسيكون أساساً تُقاس عليه أهمية الشخص تبعاً لسبقه في قبول ما قبله محمد، وتكرار ما كرّره. فهذه الأسبقية تعني أسبقية الإيمان، أي أسبقية المعرفة والخلاص معاً. فالأول هو الأقرب إلى السنة، أي إلى العمل الإلّهي، أي إلى الله(٦٢). وهو، إذن، بالنسبة إلى غيره، القدوة التي يجب أن يقتدوا به في عملهم وفكرهم.

والسنّة مانعةٌ من غيرها، فهي معرفة تحجب غيرها مما يناقضها. فحين يقول محمد، في ما يُروى: «بغضت إليّ أوثان قريش، وبغض إليّ الشعر»(٦٣)، مثلاً، فإن ذلك يعني أن السنة تمنع الشعر بما هو وكما هو، ولا تسمح به إلّا إذا حوّلته عن وظيفته الأصلية، وأعطته بُعداً جديداً لا يتناقض معها. وهذا ما ينطبق مثلاً، على استبقاء الحجر الأسود والكعبة، وغيرهما، واستبقاء الشعر أيضاً كأداة إعلامية في خدمة الدين.

والسنة تستمدّ صحتها المطلقة من كونها تثبيتاً لوحي الله. إنها تأسيس وهذا يعني أنها تبديل لما سبقها من عقائد وعادات وتفكير، ومخالفة للراهن من هذا كله، وإتيان بشيء جديد. لكن هذا الشيء الجديد سيكون المعرفة كلها، وسيكون الخروج من هذا المعروف إلى ما لا يعرف، رمزاً للخروج على السنة نفسها، أي أنه سيكون كفراً. ويعني الكفر ارتداداً إلى ما قبلها، أو تطلعاً إلى مابعدها، مما يتجاوزها أو يناقضها. وستكون الكلمة التي أطلقها أبوجهل منتقداً الرسول: «أتانا بما لا يُعرف»(٦٤)، هي نفسها الكلمة التي ستُطلق على من يُتهم.

بخرق السنة. فما لا يُعرف «إحداث»، وكل إحداث بدعة ـ من حيث أنه يتجاوز السنة. وفي هذا ما يفسّر ضرورة غياب الرأي حين تحضر السنة، ويفسر أيضاً ضرورة حصر البحث والدرس في ما هو معلوم بالسنة، والابتعاد عن غير المعلوم.

ويكشف تاريخ الاقتداء بالسنة عن أن محاكاتها كانت تامة في ما اتصل منها بالعبادات وأن الرأي هو الذي ساد، على العكس، في ما اتصل بالسياسة[٦٥]. ولا بد من الملاحظة أن تنفيذ الرأي اقترن، أحياناً كثيرة، باللجوء الى العنف. وبذلك أصبح العنف خصيصة لازمت النظام الإسلامي من داخل، ومنذ بداياته. واتخذ بذلك اقتران الدين بالسياسة مظهراً عُنفياً. وقد تنبّه الخليفة الأول للعنف الذي قام به أو أقّره، فقال قُبيل موته: «وددت أني لم أكشف بيت فاطمة عن شيء، وإن كانوا قد غلقوه على الحرب، ووددت أني لم أكن حرقت الفجاءة السلمي، وأني كنت قتلته سريحاً أو خليته نجيحاً...»[٦٦]. غير أن استخلافه لعمر ليس إلا رأياً[٦٧]، أي شكلاً من أشكال العنف، خصوصاً أنه لم يستشر كما يُروى إلا عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان[٦٨]. وكان أول ما قاله عمر بعد استخلافه كلام يرشح بالعنف: «لما استخلف عمر صعد المنبر فقال: إني قائل كلمات فأمّنوا عليهن، فكان أول منطق نطق به حين استخلف...» ثم قال: «إنما مثل العرب مثل جمل أنفٍ اتبع قائده، فلينظر قائده حيث يقود، وأما أنا فورب الكعبة لأحملنّهم على الطريق»[٦٩]. وكان يشدد على السنة ونهج الجماعة، شأن أبي بكر. يقول: «من يعمل بالهوى والمعصية يسقط حظه ولا يضر إلا نفسه، ومن يتّبع السنة وينتهِ إلى الشرائع، ويلزم السبيل النهج، ابتغاء ما عند الله لأهل الطاعة، أصاب أمره وظفر بحظه»[٧٠]. وقد أوصى ابنه عبد الله بن عمر، قُبيل موته قائلاً: «إن

اختلف القوم فكن مع الأكثر. وإن كانوا ثلاثة وثلاثة فاتّبع الحزب الذي فيه عبد الرحمن»[٧١]. وبهذا الروح كانت الشورى. فقد وضعها في ستة: علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة. وانتبه العباس لذلك فقال لعلي: «لا تدخل معهم». فأجابه: «أكره الخلاف»، قال: «إذاً، ترى ما تكره»[٧٢]. وهذا ما حدث، فقد قال عمر لصهيب: «صلِّ بالناس ثلاثة أيام، وأدخل علياً وعثمان والزبير وسعداً وعبد الرحمن بن عوف وطلحة إن قدم، وأحضر عبد الله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد، فاشدخ رأسه، أو أضرب رأسه بالسيف. وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما، فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم وثلاثة رجلاً منهم، فحكموا عبد الله بن عمر فأي الفريقين حكم له، فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عمّا اجتمع عليه الناس»[٧٣].

ولئن كان اعتماد الصحابة الأول على الرأي، وبخاصة في السياسة أدّى، من جهة، إلى التباعد بين السنة ـ المثال، والحياة العملية[٧٤]، فقد عمل، من جهة ثانية على تحيين السنة أي تفسيرها بما يلائم الحياة المتجددة ومقتضياتها.

ـ ٤ ـ

كان تعليم السنة يقترن بتفسير القرآن. وكان القصد من التفسير إيضاح القرآن وتبيانه. أو «كشف معنى اللفظ وإظهاره»[٧٥]. ولم يكن يتناول من الآيات القرآنية إلا «المحكمات»، لشرح غامضها، ولتفصيل

المجمل فيها. وكان، في شرحه هذا، يقوم على النقل «مما ورد عن الرسول والصدر الأول، وخاصة في الأمور التوقيفية التي ليس للعقل فيها مجال كبير، كتفسير الحروف المقطعة: ألم، حم، يس، وكأسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[٧٦].

وقد بدأ التفسير في عهد النبي، فكان الصحابة يسألونه عن الآيات التي يشْكل عليهم معناها، فيوضحها لهم ويبيّنها[٧٧]. وبهذا المعنى قيل إن السنة تفسير للقرآن وتبيان له[٧٨]. وتابع الصحابة تفسير القرآن في ضوء ما سمعوه وشَهدوه وفهموه من النبي. ولم ينشأ بينهم خلاف على معانيه، وإن كان بينهم تفاوت في مستوى الفهم والتفسير. لكن بعد انقضاء عصر الصحابة «حدثت الفتن واختلفت الآراء وكثرت الفتاوى»[٧٩]. وتميّز التفسير في عهد الصحابة بأنه كان تفسيراً لما غمض من القرآن وحسب ولم يفسر كله، وبأنه كان إجمالياً، وبأنه كان واحداً دون خلاف في معاني الآيات، وبأنه لم يتأثر بآراء أهل الكتاب. أما التفسير في عهد التابعين فقد شمل أكثر آيات القرآن، وصار تفصيلياً لكل آية ولكل لفظة، وبدأ الخلاف حول المعاني يبرز فيه، وبخاصة في الآيات التي تتصل بالقدر أو بالجبر، وبدأ التأثر بأهل الكتاب[٨٠]. ومع أن تدوين التفسير بدأ في إطار أواخر القرن الأول الهجري بكتاب لسعيد بن جبير بن هشام الكوفي (توفي سنة ٩٥ هـ.)[٨١]، وأن أقدم تفسير مطبوع هو تفسير سفيان الثوري (توفي ١٦١ هـ.)[٨٢]، فإن أقدم تفسير كامل للقرآن وصل إلينا هو تفسير مقاتل بن سليمان البلخي (توفي سنة ١٥٠ هـ.)، فهو يفسّر القرآن كله، آية آية[٨٣].

وفي نهاية عهد التابعين، أي حوالى ١٣٠ هـ.، كانت النظرة الاتباعية في تفسير القرآن، قد استقرت على الأخذ بالمأثور، ونبذ

الـرأي، ولعل الـطبري خير من أوضـح معنى التفسـير وحـدد شروطـه ومجـاله، من النـاحية الابتـداعية. فهـو يقول إن لتفسـير القرآن ثـلاثة أوجه: الأول، «لا سبيل إلى الـوصول إليـه»، فقد استـأثر الله بعلمـه وحجبه عن الإنسان، وهـو ما يتصـل بالغيب. والثـاني هو مـا اختص النبي بعلمه، «دون سائر أمته»، ولا سبيل كذلك إلى معرفتـه أو القول به إلا «ببيان الرسول». والثالث هو «مـا كان علمـه عند أهـل اللسان الذي نزل به القرآن وذلك علم تأويل عربيتـه وإعرابـه» ولا سبيل إلى علم ذلـك «إلّا من قبلهم». ويعني بعلم تـأويـل العـربيـة والإعـراب «إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها الـلازمة، غـير المشترك فيهـا، والموصوفات بصفاتها الخاصـة دون ما سـواها»[٨٤]. وهكـذا يكون أحقّ المفسرين بإصابة الحق، أوضحهم حجة». ولا يكون وضوح الحجة إلا «بالنقل المستفيض». أو «نقل العدول الأثبات والعلم بلسان العـرب. ولا يجـوز، في أيـة حـال، أن يخـرج التفسـير عن «أقـوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة».

وهذا يعني أن للقرآن جانبين: لغـوياً هـو ما يمكن أن يفسّره المفسر استناداً إلى معرفته بعلم اللغة، ودينياً، وهو ينقسم إلى قسمين: الغيبي الذي لا يعرفه غير الله، والأرضي الذي لا يعرفـه غير النبي والـذي لا يمكن تفسـيره إلا استناداً إلى مـا قالـه النبي. ويعني هـذا أنـه لا يجـوز القول بالرأي في تفسير كل ما يتصل بالدين. وكل قائل بـرأيه مخـطىء وإن أصاب الحق «لأن إصابته ليست إصابـة موقن أنـه محق، وإنما هي إصابة خارص وظان، والقـائل في دين الله بـالظن قـائل عـلى الله ما لم يعلم»[٨٥].

٣ ـ الاتباعية في الشعر والنقد

«مــا كنت لأقـول شعــراً بعــد أن علّمني الله ســورة البقــرة وآل عمران»[١]

لبيد بن ربيعة

«ارووا من الشعر أعفَّه»[٢]

عمر بن الخطاب

ـ ١ ـ

يقترن، في القرآن، اسم الشاعر بأسماء المجنون والساحر والكاهن، ويقــترن كذلــك باسم الشيـطان[٣]. ويعني هـذا الاقـتران أن الشعـر لا يجيء بـالحق. فهو، شـأن السحر والكهـانة والجنـون، جزء من عمـل الشيـطان الذي «يـزيّن» و«يُضلّ»، فـيُري الباطـل حقاً والحق بـاطلاً. وعـلى الرغم من الاختـلاف في معاني الألفـاظ[٤]، فإنها تلتقي في معنى جـامع هـو الإيهام والضـلال والبـطلان. وقـد وقف القـرآن، ومن ثم الشرع، عند السحر، بشكل خاص[٥]. ويعرّف التهانـوي السحر بـأنه «فعل يخفي سببه، ويـوهم قلب الشيء عن حقيقته»[٦]، ومن هنـا كان السحـر عمـلاً «يُتقـرّب بـه إلى الشيـطان»، وكـان في الشرع «الإتيـان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرّم في الشرع أجرى الله سبحانه سنته

بحصوله عنده ابتلاءً، فإن كان كفراً في نفسه كعبادة الكواكب، أو انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كُفِّر صاحبه، وإلا فُسِّق وبُدِّع». ولذلك لا يظهر السحر إلا على فاسق. فتعلّمه «حرام مطلقاً»، لأنه «توسل إلى محظور عنه». وينقل التهانوي تفسير البيضاوي للآية «يعلّمون الناس السحر»[7]، فيقول إن المقصود بالسحر هنا «ما يُستعان في تحصيله بالتقرّب إلى الشيطان مما لا يستقل به الإنسان، وذلك لا يحصل إلا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس، فإن التناسب شرط في التضام والتعاون، وبهذا يميّز الساحر عن النبي والولي[8]. ويقول التهانوي إن أهل السنة «جوّزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً والحمار إنساناً، إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معيّنة، فأما أن المؤثر لذلك هو الفلك والنجوم فلا. وقد أجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر»[9].

وهذا يعني أن السحر الذي هو في الأصل موضوع لما خفي سببه، موجود لكن تأثيره لا يتم «إلا بإذن الله». وعلى هذا فإن القرآن ليس كهانة ولا سحراً، وليس من عمل الشيطان وليس شعراً. وليس النبي كاهناً ولا ساحراً ولا شاعراً. فالقرآن حق، والنبي ناطق بالحق، ولا يبلغ إلا الحق. لكن، إذا كان القرآن قد أدان الكهانة والسحر، فإنه لم يدن الشعر ولا الشعراء بشكل مطلق. فبين الشعراء من «آمن وعمل الصالحات وذكر الله كثيراً»، ولهذا فإن من الشعر، ما ينطق بالإيمان ويذكر الله. ومن هنا لم يحرّم القرآن الشعر، كما حرّم السحر والكهانة، وإنما وجّهه وجهة أخرى: ربطه بالدين والقيم المنبثقة عنه، فجعله أداة لخدمته.

- ٢ -

هذه الوظيفة الجديدة للشعر التي أشار إليها القرآن، أوضحها النبي وثبّتها في سنته، قولاً وعملاً[١٠]. كان يقول، كما يُروى: «إنما الشعر كلام مؤلّف فما وافق الحق منه فهو حسن، وما لم يوافق الحق منه، فلا خير فيه». أو يقول: «إنما الشعر كلام. فمن الكلام خبيث وطيب»[١١]. وضمن هذا المنظور، ندرك أهمية الدلالة في ما يُروى عن النبي من أنه ذكر امرأ القيس فقال: «هو قائد الشعراء الى النار»[١٢]. ومهما تكن الأحاديث المتعلقة بامرىء القيس ضعيفة عند رواة الحديث[١٣]، فإنها تكشف، على الأقل، عن الحرج، عند من وضعها ورواها، إزاء شعر امرىء القيس. ويعبّر عن هذا الحرج أكثر من ناقد. يقول ابن قتيبة، مثلاً، عن امرىء القيس: «كان يعدّ من عشاق العرب والزناة»[١٤]، ويقول عنه ابن سلام: «كان يتعهّر في شعره»[١٥].

إن في هذا كله ما يدل على أن النبي نظر إلى الشعر نظرته إلى الكلام، فاستحسن الحسن واستقبح القبيح. والحسن هو ما كان في «مدح» الله والدين، و«هجاء» أعدائهما. فالشعر، إذن، وسيلة إيديولوجية: تدافع وتبشّر (المدح)، أو تنقد وتهاجم (الهجاء). وفي الروايات أن النبي حارب هذه الوسيلة حينما كانت توجه ضد الدين الجديد والمؤمنين به. فقد هدد مرة كعب بن زهير حينما نهى أخاه بجيراً عن الإسلام، وذكر النبي بكلام أغضبه، فقال له بجير: «ويحك، إن النبي ﷺ أوعدك لما بلغه عنك. وقد كان أوعد رجالاً بمكة ممن كان يهجوه ويؤذيه فقتلهم - يعني ابن خطل وابن حبابة - وإن من بقي من شعراء قريش كابن الزبعرى وهبيرة بن أبي وهب قد هربوا في كل وجه، فإن كانت لك في نفسك حاجة فطر إلى وسول الله ﷺ، فإنه لا

يقتل من جاء تائباً. وإلا فانجُ إلى نجائك، فإنه والله قاتلك»[١٦]. وهذا كله يدل على أن النبي كان يرى الشعر مؤثراً وفعالاً. ومن هنا نفهم موقفه في امتداح الشعر الذي يتبنى قيم الإسلام ويدافع عنها، وذم الشعر الذي يخرج عن هذه القيم، والنهي عن روايته[١٧].

وفي الحديث: «إن من البيان لسحراً»[١٨]، ويعني أن من البيان ما يؤثر في العقل والقلب تأثير السحر. فكما أن الشاعر يموّه الحقيقة، ويزيّن الباطل حتى يظهره كأنه الحق، فإن المتكلم قد يسلب عقل السامع بمهارته، فيشغله عن التفكير بما يقوله، حتى يخيّل إليه الباطل حقاً والحق باطلاً. وهكذا قد يستميل البيان عقل الإنسان وقلبه، كما يستميلهما السحر. وعن هذا النوع من البيان الذي قد يبدو في الشعر، يقول النبي، كما يُروى: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً»، وتقول عائشة، في ما يُروى عنها: إن النبي يشير هنا إلى الهجاء[١٩]. وهكذا كان النبي ينهى عن رواية بعض الشعر الجاهلي وعن إنشاده. فقد نهى عن رواية هجاء الأعشى لعلقمة العامري تقديراً لعلقمة الذي كذب أبا سفيان في ما قاله عن النبي عند قيصر[٢٠]. ونهى عن إنشاد قصيدة الأفوه الأودي الرائية التي يهجو فيها بني هاجر ويذكر اسماعيل[٢١]. ونهى عن رواية قصيدة لأمية بن أبي الصلت يحرّض فيها قريشاً بعد وقعة بدر ويرثي قتلاهم[٢٢].

غير أن النبي كان يستحسن، بالمقابل، بعض الشعر الجاهلي، فقد رُوي أنه أنشد قول عنترة:

ولقد أبيتُ على الطّوى وأظلّه
حتى أنالَ به كريمَ المأكل

فقال: «ما وصف لي أعرابي قط فأحببت أن أراه إلا عنترة»[٢٣].

ويروى أنه أنشد قول أمية بن أبي الصلت:

الحمدُ لله مُمْسَانا ومصبحنا
بالخيرِ صبَّحنا ربّي ومسّانا

فقال: «إن كاد أمية ليسلم»[٢٤]. وقال عنه مرة: «آمن شعره وكفر قلبه»[٢٥]. وحين أنشده مرة الشديد بن سويد الثقفي شعراً لأمية نفسه أخذ النبي يقول: «هيه هيه» مستزيداً[٢٦].

هكذا حافظ النبي على النواة الأساسية لدور الشعر في القبيلة ولطبيعة العلاقة بين الشاعر والقبيلة. غير أنه أعطى لهذه النواة مظهراً جديداً وبُعداً جديداً، فنقل دور الشعر من إطار الفضائل القبلية إلى إطار الفضائل الدينية، وحوّل العلاقة بين الشاعر والقبيلة إلى علاقة بين الشاعر والدولة. ومن هنا رسّخ الإسلام أساس النظرة الجاهلية للشعر، وهو النظر إليه بوصفه فاعلية اجتماعية ـ أخلاقية، ترتبط بعقيدة الدولة ومصلحتها: لا يقوَّم من حيث فتنته وجماله، وإنما يقوَّم من حيث فكريّته وفائدته.

ـ ٣ ـ

تبنّى الصحابة موقف النبي من الشعر وتابعوه. وأخذوا يقوِّمون الشعر ويفضلون الشعراء انطلاقاً من هذا الموقف. فحين سمع أبو بكر قول زهير في هرم بن سنان:

والسّترُ دونَ الفاحشاتِ وما
يلقاكَ دونَ الخيرِ من سِتْرِ

أي يكون ستراً دون الفاحشات، من دون الخيرات، قال: «هكذا كان والله رسول الله ﷺ». ثم أكمل قائلاً: «أشعر شعرائكم

زهير»[٢٧]. فالمضمون الأخلاقي في بيت زهير أساس الحكم بأنه «أشعر» الشعراء. وإذا أشرنا إلى أن أبا بكر كان عالماً بالشعر والأخبار[٢٨]، ازداد إدراكنا لأهمية هذا الحكم.

واتخذ عمر بن الخطاب من المضمون الديني ـ الأخلاقي مقياساً للتفضيل. استغرب مرة رثاء الخنساء لسادات مُضر مع أنهم «في النار»[٢٩]، وحين سمع رثاء متمّم بن نويرة لأخيه مالك، قال له: «لوددت أنك رثيت أخي بما رثيتَ أخاك». فأجابه متمّم: «لو أعلم أن أخي صار حيث صار أخوك ما رثيته»، يريد أنه مات شهيداً، فيقول عمر: «ما عزّاني أحد بمثل تعزيته»[٣٠].

وسأل مرة ابن عباس: هل تروي لشاعر الشعراء؟ فقال ابن عباس: ومن هو؟ قال: الذي يقول:

ولو أنّ حَمْداً يُخلِد الناس أُخلدوا
ولكنّ حَمْدَ الناسِ ليسَ بمُخلِدِ

وهذا البيت لزهير. وحين سأله ابن عباس: وبمَ كان شاعر الشعراء؟ أجابه عمر: لأنه كان لا يعاظل في الكلام، وكان يتجنّب وحشيّ الشعر، ولم يمدح أحداً إلا بما فيه[٣١]. وسمع مرة بيت زهير:

وإنَّ الحقّ مقطعه ثلاثٌ
يمينٌ أو نفارٌ أو جلاءُ

فتعجب من علم زهير بالحق، وأخذ يردد البيت[٣٢]. وحين وفد عليه قوم من غطفان سألهم عن القائل:

حلفتُ فلم أتركْ لنفسِك ريبةً
وليس وراءَ الله للمرءِ مذهبُ

وعن القائل:

أتيتُكَ عارياً خلقاً ثيابي
على وجلٍ تُظَنُّ بي الظّنونُ
فألفيتُ الأمانةَ لم تَخُنْها
كذلكَ كان نوحٌ لا يخونُ

فقالوا له: إنه النابغة. قال: «هو أشعر شعرائكم»، يعني أشعر شعراء غطفان[٣٣]. وكان عمر يرى في هذا النوع من الشعر المجد الأكمل والأبقى[٣٤].

وفي هذا الضوء نفهم قوله لأبي موسى الأشعري: «مرْ من قبلك بتعلّم الشعر، فإنه يدلّ على معالي الأخلاق، وصواب الرأي ومعرفة الأنساب»[٣٥]. ووصف ابن رشيق عمراً بقوله: «كان من أنقد أهل زمانه للشعر وأنفذهم فيه معرفة»[٣٦]. ولم يقتصر موقف عمر على الثناء على الشعر الذي يستلهم أخلاق الإسلام، وإنما تعداه إلى معاقبة من يخالفها. فقد سجن الحطيئة، وسجن كذلك النجاشي، وقيل حَدَّه[٣٧].

وكان عليّ يقول: الشعر ميزان القول، أو القوم، في رواية ثانية[٣٨]، مشيراً إلى أنه العلم الأكثر صحة، وإلى أنه مقياس. لكن الشعر الذي يقصده هو النوع الذي وجّه إليه وامتدحه النبي، وأبو بكر وعمر. ففي رواية أن أعرابياً جاءه فقال له: «إن لي إليك حاجة رفعتها إلى الله قبل أن أرفعها إليك، فإن أنت قضيتها حمدت الله تعالى وشكرتك، وإن لم تقضها حمدت الله تعالى وعذرتك. فقال له عليّ: خط حاجتك في الأرض، فإني أرى الضرّ عليك. فكتب الأعرابي على الأرض: إني فقير. فقال عليّ: يا قنبر، ادفع له حلّتي الفلانية، فلما أخذها مثل بين يديه فقال:

كَسَوْتَني حلّةً تبلى محاسنُها
فسوفَ أكسوكَ منْ حسنِ الثّنا حللا
إنّ الثناءَ ليحيي ذكرَ صاحبِهِ
كالغيثِ يُحيي نداهُ السَّهلَ والجبلا
لا تزهدِ الدّهرَ في عرفٍ بدأتَ به
فكلّ عبدٍ سيُجزَى بالذي فَعَلا

فقال عليّ: يا قنبر، أعطِهِ خمسين ديناراً. أما الحلّة فلمسألتك، وأما الدنانير فلأدبك. سمعت رسول الله ﷺ يقول: أنزلوا الناس منازلهم[٣٩].

وفي رواية أن عمراً سأل علياً: «من أشعر الناس؟ قال: الذي أحسن الوصف، وأحكم الرّصف، وقال الحق. قال: ومن هو؟ قال: أبو محجن في قوله: «لا تسألي الناس عن مالي وكثرته» قال: أيدتني يا أبا الحسن، أيدك الله. ثم قال له: قد صدق في كل ما ذكر لولا آفة كانت في دينه من حبه الخمر»[٤٠].

إن في هذا الخبر ما يكمل الصورة عن موقف الصحابة في تقويم الشعر. فالشعر بحسب الأخبار الواردة عنهم، قول يكشف عن سلوكية أخلاقية عالية، في الإفصاح عن الحق، وفي إجادة وصفه. وهكذا يتحول الشعر إلى نوع من الأدب وهو ما توضحه كلمة لمعاوية يقول فيها: «الشعر أعلى مراتب الأدب»[٤١]، وتبشّر به كلمة عمر: «أرووا من الشعر أعفّه».

- ٤ -

كانت أعمال النبي وأقواله، بالإضافة إلى القرآن، مقياساً ونموذجاً

لكل قول وعمل. فمن الطبيعي، إذن، أن يكون موقف القرآن والسنة من الشعر مثالاً يحتذيه أصحاب النبي والمسلمون، بعامة. ومع أن الأخبار والأقوال التي وصلتنا في هذا الصدد لا يمكن وصفها بأنها يقينية، بالمعنى التاريخيّ الخالص، ولا يصح بالتالي أن نبني عليها أحكاماً، فإنها تكشف عما كان يهجس به واضعوها والوسط الذي احتضنها ونشرها. فإن عدم الصحة في نسبتها، لا ينفي، من هذه الناحية، دلالتها. وبما أنه لم ينشأ، في عهد الرسول، شكل تنظيمي محدد لشؤون اللغة والدين، ولشؤون الاجتماع والسياسة، ولم يكن القرآن والسنة، بهذا المعنى إلا منهجاً للعمل والفكر، فقد كان من الطبيعي أن يؤدي غياب الرسول إلى اجتهادات في فهم هذه الشؤون، تفاوتت بل تباينت أحياناً.

غير أن هناك إجماعاً على أن كلام الله في القرآن ليس شعراً، وعلى أن النبي ليس بشاعر، وإن وردت أحياناً في القرآن آيات موزونة مقفّاة، أو صدر عن النبي كلام كثير موزون مقفّى. ذلك أن الشعر هو «الكلام الموزون المقفّى الذي قُصِدَ إلى وزنه وتقفيته قصداً أولياً»[٤٢]. والإتيان بالآيات أو بكلمات النبي موزونة ليس على سبيل القصد الأولي، فالله لم يقصد أن يكون كلامه شعراً بحسب اصطلاح الشعراء، ولهذا قال: «وما علّمناه الشعر وما ينبغي له». ويميّز التهانوي، في هذا الصدد، بين الشاعر والحكيم، فيقول إن الشاعر «يكون المعنى منه تابعاً للفظ، لأنه يقصد لفظاً يصح به وزن الشعر وقافيته، فيحتاج إلى التخيّل لمعنى يأتي به لأجل ذلك اللفظ... والشارع قصد المعنى، فيكون اللفظ منه تبعاً للمعنى»، أي أن الحكيم «قد يقصد معنى فيوافقه وزن شعري، لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن، لا يصير شاعراً... ونفى الله كون النبي شاعراً، وذلك لأن

اللفظ قالب المعنى، والمعنى قلب اللفظ وروحه، فإذا وجد القلب لا ينظر إلى القالب، فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيماً ولا يخرجه عن الحكمة وزن كلامه»[٤٣].

أما في ما يتصل بالتفاوت والتباين فقد رأينا في طرف من يبالغ في كراهية الشعر إطلاقاً من حيث هو نوع أدبي والاستغناء عنه بالقرآن. ونجد أساس هذه النظرة عند الشاعر لبيد بن ربيعة العامري وقد دعمه وأيّده عمر بن الخطاب[٤٤]. وانطلاقاً من هذه النظرة أنكر أن يكون أبو بكر كتب شعراً[٤٥]. ورأينا في طرف آخر من يدافع عن الشعر، لكنه لا يدافع عنه اطلاقاً، بل يقصر دفاعه على الشعر الذي لا يتعارض مع الإسلام ومبادئه الروحية والخلقية[٤٦]. وينطلق هؤلاء من اعتقادهم أن الشعر غريزة في العرب وفطرة، لا يمكنهم أن يتركوه، وهو ما يعبّر عنه الحديث القائل: «لا تدعُ العرب الشعر حتى تدعَ الإبل الحنين»[٤٧]. وينتهي أصحاب هذه النظرة إلى القول إن الإسلام لم يحرّم من الشعر إلا ما يتنافى مع مبادئه، ولا حجة لمن يحتج بأن النبي لم يكن شاعراً إذ «لو أن كون النبي ﷺ غير شاعر غضٌ من الشعر، لكانت أميّته غضاً من الكتابة»[٤٨]. ورأينا في طرف ثالث من يقول بتقويم الشعر من حيث هو تجربة داخلية محضة، تنبثق لذاتها، وليس بدافع «من رغبة» أو «رهبة». فقد نسب إلى عليّ قوله: «إن الشعراء المتقدمين لو ضمهم زمان واحد، ونصبت لهم راية فجروا معاً، علمنا من السابق منهم. وإذ لم يكن، فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة. فقيل: ومن هو؟ فقال: الكندي. قيل: ولِمَ؟ قال: لأني رأيته أحسنهم نادرة، وأسبقهم بادرة»[٤٩]. وهذا القول يتيح لنا أن نضيف أن هذه النظرة تقوّم الشعر بأسبقيته وفرادته. وهو ما تكشف عنه كلمة لعمر بن الخطاب في امرىء القيس، سبق أن أشرنا إليها.

ويعكس تضارب الآراء في المفاضلة بين شعراء الجاهلية، وبخاصة الطبقة الأولى منهم، كما تنقلها لنا الأخبار والروايات، تضارب الآراء في مدى جعل الشعر «داخلاً» في الدين، أو مستقلاً عنه. وتشير كلمة لابن رشيق إلى أن أمرأ القيس كان، في هذا الصدد، الموضوع الأول للجدل بين الناس، وإلى أن أكثرهم وقع في موقفه منه ضحية لسوء الفهم. يقول: «وحكي أن أمرأ القيس نفاه أبوه لما قال الشعر. وغفل أكثر الناس عن السبب، وذلك أنه كان خليعاً متهتكاً، شبّب بنساء أبيه، وبدأ بهذا الشر العظيم، وأشتغل بالخمر والزنا عن الملك والرياسة. فكان إليه من أبيه ما كان، ليس من جهة الشعر، لكن من جهة الغيّ والبطالة. فهذه العلّة، وقد جازت كثيراً من الناس، ومرّت عليهم صفحاً»[٥٠]. وقد يبدو ابن رشيق، للوهلة الأولى، بارعاً في دفاعه عن امرىء القيس، غير أن التعمّق في كلامه يوضح تهافته. فهو يفصل بين ما يسميه «الشر العظيم» والتعبير عنه. لكن امرأ القيس لم يُطرد من جهة هذا الشر، بذاته، وإنما طُرد من جهة تعبيره عنه، أي أنه طرد لشعره. فموضع الذم والقبح، أو «الغيّ والبطالة»، إنما هو تعبيره عنهما، أي هو الشعر بالذات.

ـ ٥ ـ

يتيح لنا ما تقدم أن نستخلص الأمور التالية:

أولاً ـ أقرّ الإسلام الشعر شريطة أن يكون أداة لخدمة الدين والنظام الذي يؤسسه. ولا تُقوّم الأداة بذاتها، بل بوظيفتها. فهو، كوسيلة لغاية أشرف منه وأعلى، يشرف ويعلو بقدر ما يستلهم هذه الغاية ويرتبط بها، ويخدمها ويفيدها. والنبي هو أول من سنّ اتخاذ الشعر وسيلة إيديولوجية إسلامية ليحارب بها الإيديولوجية الجاهلية.

ومن ثم رسّخت هذه السنة في الصراع داخل الإسلام[٥١]، فصار الشاعر يكتب قصيدته بحيث تولّد في نفس سامعها تداعيات فكرية، ومشاعر، وحالات، تحرّكه لنصرة فكرة أو لمحاربتها، وكان ذلك شكلاً متطوراً منقحاً لطريقتي المدح والهجاء.

الجمال، بحسب هذه النظرة، ينبثق من الدين ويشكّل معه وحدة كاملة. لا يعود الجمال هو أيضاً، قيمة بذاته، وإنما تتوقف قيمته على مدى ارتباطه بالدين. والأشياء كلها: الأفكار، الأجسام، الألوان، الأشكال، الأصوات، الانفعالات، الاهتمامات ليست، هي أيضاً، جميلة بذاتها، بل بقدر ما ترتبط بالدين. الشعر نفسه أصبح كلاماً كغيره من الكلام، أي أنه لا يحسن بذاته كشعر، وإنما يحسن إن نطق بالخير ويقبح إن نطق بالشر. وهكذا يصح القول إن علم الجمال في الإسلام هو علم جمال المضمون. فوظيفة الشعر في الإسلام ليست جمالية أو إبداعية وإنما هي اجتماعية أخلاقية تقوم على إبراز الفضائل الإسلامية واستلهامها وتمجيدها. هكذا تكون رسالة الشعر في أن يعلّم ويهذّب، وتكون الممارسة الإسلامية الأولى هي التي أسّست لما نسميه، اليوم، بالشعر الإيديولوجي.

ثانياً - المضمون الذي أقره الإسلام ودعا للتعبير عنه، يتمثّل في حقائق واضحة أوحِيت وبلّغت. وهذه الحقائق كاملة، ثابتة، نهائية. وهي تتضمن كل شيء: ما كان وما سيكون، بحيث ينتفي أي مجهول. وإذا كان الإنسان يجهل نفسه والعالم فليس لأن فيه قوى لم يكشف عنها الوحي بل لأن الإنسان، بطبيعته المحدودة العاجزة، يجهلها وسيظل يجهلها، إذ لا يمكن أن يعرفها لأنه لا يمكن أن يتساوى بالله. ليست المسألة، إذن، بالنسبة إلى الإنسان، أن يعرف المجهول، فهذا من شأن الله لا من شأنه، وإنما المسألة هي أن يشهد لما كشف

عنه الوحي، ويمجّده ويحفظه. بل ليس ثمة ما يسوّغ البحث عن المجهول لأنه يصبح، في هذا المنظور، شكاً في الوحي، وبالتالي، كفراً.

وما كشف عنه الوحي موجود في الكلام الموحى. فالحقيقة، من هذه الناحية، بنية لغوية. إنها، بتعبير آخر، في الثقافة لا في الطبيعة. والإسلام، بهذا المعنى، انتصار الثقافة على الطبيعة، بل هو الانفصال عن الطبيعة. وإذا كانت الحقيقة موجودة في الكلام الموحى، فإن الإنسان، تبعاً لذلك، يتكوّن وينمو بالأجوبة الجاهزة في الوحي، لا بالأسئلة. وإذا كان ثمة سؤال ما، فهو للاستيضاح عن تلك الأجوبة، وليس لاكتشاف أجوبة أو حقائق جديدة غيرها.

ثالثاً - إن وضوح المضمون وثباته وكماله مما أدى إلى عدم التمييز، تمييزاً صحيحاً دقيقاً، بين الفاعلية العلمية من جهة، والفاعلية الشعرية، والفنية بعامة، من جهة ثانية. وهكذا اختلطت حدود الشعر والعلم، بحيث أن الشعر أصبح نوعاً من العلم، وأصبح الوعي العلمي شكلاً من أشكال الوعي الشعري. وإذا كان الوعي العلمي يقدم صورة عن الواقع ذهنية أو عقلية، فإن الوعي الفني يقدّم عنه صورة تخيّلية. الصورة الأولى تجيء عبر العقل، أما الثانية فتجيء عبر التخيّل. الشعر، إذن، لا ينتج عن مجرد الإدراك، بل عن إدراك أعاد التخيّل إنتاجه، أي عن تمثّل ثانٍ: إنه إعادة خلق للواقع وليس قبولاً به كما هو. الشعر، بتعبير آخر، تغيير لا تفسير. فالعلم يفسّر أما الشعر فيغيّر. العلم يضع الإنسان وجهاً لوجه مع الواقع ذاته، أما الشعر فيضعه وجهاً لوجه مع صورة عن هذا الواقع.

هكذا أصبح الشعر، بحسب النظرة الإسلامية، فاعلية «علمية»:

أي تفسيراً للواقع الديني، ورسماً له، وتمجيداً ووصفاً. أصبح، بتعبير آخر، فاعلية ذهنية ـ عقلية تصدر عن وعي كامل. فالشاعر، في هذه النظرة، وعي منطقي. إنه، بلغة فرويد، الأنا الواعي وحسب. من هنا نفهم الدلالة في استبعاد السحر والكهانة والجنون وإقصائها عن مجال الفاعلية الشعرية. فهذه، في منظور الدين، عناصر غواية وإغواء تقدم صوراً غير حقيقية، وتستند في تأثيرها على الإنسان، إلى ما فيه من الضعف، فتنتصر انطباعاته الحسية الخاطئة على أحكامه العقلية، وهكذا يبتعد عن الحقيقة ويتقرب من الوهم. والشعر، من هذه الناحية، يغيّر الإنسان دافعاً إياه في اتجاه السقوط. ولا ينقذه غير الدين، أي التعقل الذي يقضي على الخوف والقلق ويبعث الفرح والطمأنينة والأمل. وتكون وظيفة الشعر، تبعاً لذلك، أن يساعد الإنسان في السيطرة على العناصر اللاعقلية والانفعالية في شخصه. ذلك أن جوهر هذه العناصر إنما هو التغيّر، أي الفساد. والسيطرة عليها إنما هي سيطرة على الفساد والتغيّر. ومن الطبيعي، إذن، أن يقيم الإسلام الشعر على قاعدة ثابتة تتطابق مع الحقيقة الثابتة، وأن يحارب الشعر الذي يقوم على المغامرة والاحتمال. فكما أن الإسلام خلق الجو الصحي للأفكار، فإنه خلق أيضاً الجو الصحي للمشاعر والعواطف. وضمن هذا المنظور نفهم تمييزه بين الرؤيا والحلم. فالرؤيا تختص، كما ترد في الأحاديث، بما هو محبوب أو حسن أو صالح، أما الحلم فمن الشيطان[٥٣].

رابعاً ـ يستتبع ذلك، على صعيد التعبير، أن تنحصر وظيفة الكلام الشعري في الدلالة على الحقائق الواضحة. وبما أن هذه الحقائق مما يتجاوز الإنسان، إذ إن الرسول نفسه لم يكن إلا ناقلاً حملها وبلّغها، فإن أسلوب التعبير عنها يجب أن يكون مطابقاً لها، لا ثرثرة فيه ولا

تكلّف[٥٣]. فليس المتكلّم هنا هو الذي يتكلّم، بل المعنى. وليس المتكلم إلا وسيطاً يفصح به المعنى عن ذاته. فالمعنى يحتوي المتكلّم كما يحتوي الله الوجود كله. إن علم الجمال، بحسب النظرة الإسلامية، يتجاوز الفردية، ويركز على الجهد المشترك من أجل أن يكتمل عالم الإيمان.

وكما أن هذه الحقائق ثابتة فإن التعبير عنها يجب أن يكون ثابتاً. فالتغيّر في التعبير عن الحقيقة يُفصح عن شكٍ فيها. إن تغيير طرق التعبير يعني، من هذه الناحية، تغييراً للفكرة ذاتها، وهو لذلك فساد وانحطاط. ومن هنا ضرورة المحافظة على قواعد التعبير، من أجل المحافظة على الفكرة ذاتها. فأن يغيّر الشاعر يعني أنه يشوّه الثابت. وكل تشويه شرٌ أو مرادف للشر.

العربي صانع اللغة وصانع الشعر، فهما إبداع فطريّ. وكل إبداع فطري كامل. ولهذا فإن تغيير قواعده تغيير في الفطرة ذاتها، أي تشويه للحقيقة الأصلية.

وبما أن تلك الحقائق مشتركة للناس جميعاً، فإن مكان الإجادة الشعرية ليس في المضمون بحد ذاته، وإنما في صياغته. وبما أن هذا المضمون معروف للجميع، فإن صياغته يجب أن تكون أيضاً معروفة للجميع. ولا يتم ذلك إلا بأن تتم هذه الصياغة وفقاً لقواعد محددة، وبأن تحقق الوضوح الكامل. وكما أن المضمون مستمد من أصل فكري سابق هو، على الأخص، الإسلام ومبادئه فإن صياغته يجب أن تحذو على مثال أصل سابق هو النموذج الكامل للبيان والفصاحة. وبهذا يحدث تساوٍ بين اللفظ والمعنى فيكون اللفظ بقدر المعنى، بحيث يصحّ القول إن الاسم هو المسمّى.

خامساً ـ يمكن القول، تبعاً لما تقدم، إن الإسلام كان نفياً للشعر، ليس لأن القرآن تجاوزه لغة وبياناً وحسب، بل لأنه أيضاً أصبح، بعد القرآن، مصدر معرفة ثانية وبطل أن يكون مصدر معرفة أولى. ويعني ذلك أن الشعر صار إناءً للأفكار والقيم الإسلامية، شأنه في ذلك، شأن الكلام بعامة، أي أنه أصبح ممارسة عقلية تعبّر عن موقف جماعي هو موقف الأمة. ومن هنا اكتسب الشكل الشعري الجاهلي، بتبني الإسلام له، ثبات الأصل الذي لا يتغيّر. اكتسب، بتعبير آخر، بُعداً لازمنياً: لقد اقترن بمضمون مطلق فأصبح، كقالب يحتويه، مُطلقاً مثله.

وكما أصبح الشعر، بوصفه فناً، وسيلة لخدمة الدين، فقد أصبح بوصفه لغةً، وسيلة أو وثيقة لتفسير لغة القرآن وفهمها، وليكون شاهداً على إعجازها. وبما أن القرآن ليس معجزاً من ناحية المعاني وحسب، بل من ناحية البيان أيضاً، فقد صار أصلاً جامعاً للغة والدين. ومع أن الشعر الجاهلي سابق عليه زمنياً، فقد أصبح القرآن سابقاً للشعر الجاهلي، بكونه إعجازاً، أي بكونه يتجاوز الزمن، ولم يعد الشعر الجاهلي، إلا حجة لإثبات هذا الإعجاز. ومن هنا نفهم كيف تم التوحيد بين اللغة والدين من جهة، وكيف أن علماء اللغة والدين أخذوا، من جهة ثانية، يدرسون الشعر الجاهلي لا لذاته، بل لما فيه من اللغة التي تشهد للغة القرآن، فصارت لغة الشعر الجاهلي بمفرداتها وتراكيبها معجماً أو مرجعاً لفهم القرآن ولفهم الحديث أيضاً(٥٤).

سادساً ـ الناقد الحق، بحسب النظرة الإسلامية، هو الذي يتقن معرفة الأصل: لغة القرآن، والشعر الجاهلي، فيقوّم اللاحق استناداً إلى معرفته بالسابق، وهذا يعني أن على الناقد أن يعرف الشيء الذي

يتحدث عنه الشاعر، وأن يكون قادراً على معرفة ما إذا كان كلام الشاعر مطابقاً للحق، وأن يكون قادراً على معرفة ما إذا كانت صياغته حسنة. إنّ على الناقد، بعبارة أخرى، أن يدرك تماسك النظام الديني، نظراً وسلوكاً، وتطابق الشعر معه، معنىً ومبنىً. الدِّين هو الاعتقاد بالحق، والشعر هو التعبير عن هذا الحق، والنقد الصحيح هو الذي يعرف أن يقيس مدى المطابقة في ما بينهما. فالنقد، بحسب النظرة الإسلامية، هو فن اكتشاف الوحدة بين الشعر والواجب الأخلاقي ـ الاجتماعي.

سابعاً ـ يوضح لنا ما قدمناه المعنى العميق لكون النبي والخلفاء الراشدين أول من نقد الشعر في الإسلام، ومعنى كون النقّاد الذين أتوا بعدهم، علماء لغة ودين، ويوضح كيف أن الشعر أصبح أدباً، أي بياناً يعلِّم ويهذِّب: «يدعو الناس إلى المحامد، وينهاهم عن المقابح». بل يوضح كيف أصبح مرادفاً للسنة، أي نمطاً من التفكير والتعبير والسلوك، موروثاً عن أسلاف يُعَدّون قدوة ونموذجاً، «جرياً على المعنى الديني» للسنة النبوية التي هي نموذج للأمة وقدوة لها [٥٥]. ويوضح، أخيراً كيف أن تقويم الشاعر شعرياً أخذ يعني ويتضمن تقويمه سياسياً وأخلاقياً واجتماعياً.

ـ ٦ ـ

يُروى عن عمر أنه قال في تفضيله زهير بن أبي سلمى: «لا يتّبع حوشيَّ الكلام، ولا يعاظل في المنطق، ولا يقول إلا ما يعرف، ولا يمدح الرجل إلا بما يكون فيه» [٥٦]. يمكن أن نعدَّ هذه الكلمة نموذجاً أولياً للنقد الإسلامي، بالمعنى الديني الخالص، للشعر. فهذه الكلمة تصدر عن موقف يوحّد بين الشعر والأخلاق، وتكشف عن مقياس

جودة اللفظ وجودة المعنى، انطلاقاً من هذا الموقف. فاللفظ لا يجوز أن يكون مستهجناً غريباً. أي لا يجوز أن يكون النطق به صعباً أو أن يكون ثقيلاً على الأذن، ولا يجوز للشاعر، تبعاً لذلك، أن يكرّر قوافيه أو يستخدم التضمين، أو أن يكون معقداً[٥٧].

أما مقياس جودة المعنى فهو أن يقول الشاعر ما يعرف حقاً، وأن يقول عن الشيء، أو الإنسان ما فيه حقاً، فينشىء نوعاً من المطابقة بين المعنى واللفظ، بحيث تجيء هذه المطابقة موافقة للحق والخير، أو موافقة للدين.

ويمكن أن نصف الشعر الذي يرتاح له عمر، بحسب نظرته النقدية، بأنه شعر تعليميّ، وأن نصف نظرته هذه بأنها أساس النقد الاتباعي، بعامة. وهو النقد الذي يربط بين الشعر والأخلاق، ويرى أن الشعر فاعلية تعليمية.

ـ ٧ ـ

لم يصلنا كتاب موضوع في القرن الهجري الأول يجمع المبادىء النقدية التي ربطت في هذا القرن بين الشعر والأخلاق، وإنما وصلنا كتاب موضوع في القرن الرابع يضم طائفة من الأخبار والروايات تكشف لنا عن جملة من هذه المبادىء. اسم الكتاب «الموشح: مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر» ومؤلفه هو أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، المتوفى سنة ٣٨٤ هـ واسم الكتاب بحد ذاته، معبّر جداً، فهو يرصد النقد الذي وجهه علماء اللغة والنحو للشعراء. ويقول المؤلف في مقدمة كتابه إنه يذكر «طرفاً مما أنكر على الشعراء في أشعارهم من العيوب التي سبيل أهل عصرنا هذا ومَن بعدهم أن يجتنبوها ويعدلوا عنها[٥٨]».

- ٨ -

يبدأ المرزباني بتعداد العيوب الموسيقية[٥٩]، ويهمنا أن نقف عند ما يتصل منها بموضوعنا بخاصة، الإكفاء والتضمين. أما الإكفاء فنشاز في النسق الموسيقي، يتمثّل في اختلاف حرف الروي. ويصفه المرزباني بأنه «غلط من العرب ولا يجوز ذلك لغيرهم، لأنه غلط والغلط لا يجعل أصلاً في العربية»[٦٠].

ويقول المرزباني إن هذا الغلط يقع «إذا تقاربت مخارج الحروف: كالغين والعين، والميم والنون، والصاد والسين، والطاء والدال، والتاء والواو»، ويمثّل على ذلك بعدة أمثلة[٦١].

وفي رواية عن «الخليل بن أحمد أنه قال: «رتّبت البيت من الشعر ترتيب البيت من بيوت العرب الشعر - يريد الخباء. قال فسميت الإقواء ما جاء من المرفوع في الشعر والمخفوض على قافية واحدة، كقول النابغة: «عجلان ذا زاد وغير مزوّدِ» ثم قال: « وبذاك خبّرنا الغراب الأسود». وإنما سميته إقواء لتخالفه، لأن العرب تقول: أقوى الفاتل إذا جاءت قوة من الحبل تخالف سائر القوى. . . قال وسمّيت الإكفاء ما اضطرب حرف رويه، فجاء مرة نوناً ومرة ميماً ومرة لاماً، وتفعل العرب ذلك لقرب مخرج الميم من النون»[٦٢].

ويُروى عن ابن سلام أنه قال: «الإكفاء هو أن يختلف إعراب القوافي فتكون قافية مرفوعة، وأخرى مخفوضة أو منصوبة، وهي في شعر الأعراب كثير، وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر. ولا يجوز لمولّد، لأنهم عرفوا عيبه، والبدوي لا يأبه له، فهو أعذر»[٦٣].

وهكذا فإن الإكفاء فساد في القافية[٦٤]، أي أنه خروج على مبدأ

وحدة الروي. فالقصيدة، بحسب التقليد، يجب أن تكون بقافية واحدة وبحرف رويّ واحد، بحيث لا يجوز للشاعر أن يقول:

أإن زُمَّ اجمال وفارق جيرة
وصاحَ غرابُ البينِ أنتَ حزينُ
تنادوا بأعلى سحرةٍ وتجاوبت
هوادرُ في حافاتِهِمْ وصهيلُ[٦٥]

غير أن هذا الغلط «القديم» يمكن أن يكون أساساً لصحة «جديدة»، يُضفي على موسيقية القصيدة بُعداً آخر، ويغير دلالة القافية، ويؤدي إلى تطوّر مهم في بُنية القصيدة من الناحية الموسيقية.

أما التضمين فهو «بيت يبنى على كلام يكون معناه في بيت يتلوه من بعده مقتضياً له»، كقول القائل:

وسعد فسائلهم والرّباب
وسائل هوازن عنّا إذا ما
لقيناهم، كيف نعلوهم
بواترَ يفرين بَيضاً وهاما

والعيب فيه كامن في أنه يحلّ القافية، أي يلغي الفاصل والوقف بين البيت والبيت. فكأن القافية عقدة يجب الوقوف عندها. «وليس يكون فيه أقبح من قول النابغة الذبياني:

وَهُمْ وردوا الجفارَ على تميمٍ
وهمْ أصحابُ يومَ عكاظ، إني
شهدتُ لهم مواطن صالحات
أتينهم بحسنِ الودّ منّي»[٦٦]

لكن التضمين بطل، هو كذلك، أن يكون غلطاً أو عيباً، بل إنه أصبح عنصراً تكوينياً في بناء القصيدة.

ـ ٩ ـ

ومن مآخذ العلماء على الشعراء مخالفة المثال أو النموذج. مثل ذلك ما يُروى عن تنازع امرىء القيس وعلقمة الفحل في الشعر: «أيهما أشعر، فقال كل واحد منهما: أنا أشعر منك. فقال علقمة: قد رضيت بامرأتك أم جندب حكماً بيني وبينك. فحكَّماها فقالت أم جندب لهما: قولا شعراً تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة ورويّ واحد.

فقال امرؤ القيس:

خليليّ مرّا بي على أمّ جندبِ
نُقضّ لُباناتِ الفؤادِ المعذَّبِ

وقال علقمة:

ذهبت من الهجران في غير مذهبِ
ولم يكُ حقاً طولُ هذا التجنّبِ

فأنشداها جميعاً القصيدتين. فقالت لامرىء القيس: علقمة أشعر منك.

قال: وكيف، قالت: لأنك قلتَ:

فللسوطِ ألهوبٌ وللسّاقِ درّةٌ
وللزجرِ منهُ وقعُ أخرج مهذبِ

فجهدت فرسك بسوطك في زجرك ومريته فأتعبته بساقك. وقال علقمة:

فأدركهنّ ثانياً من عنانهِ
يمرّ كمرّ الرائحِ المتحلّبِ

فأدرك فرسه ثانياً من عنانه، لم يضربه ولم يتعبه»[٦٧].

إنّ أمّ جندب في هذا الحكم تحكم لنموذج الفرس، لا لفنّية التعبير والنموذج هو: فرس يسرع، دون أن يضرب ودون أن يتعب. وقد خالف امرؤ القيس في وصفه، تلك الصورة النموذجية، بينما جاء وصف علقمة مطابقاً لها. فالمطابقة مع النموذج هي، فنياً، الأفضل. والشاعر الذي يستعيد النموذج هو الشاعر الأفضل.

ومن الأمثلة على مخالفة امرىء القيس للنموذج، قوله يصف ناقته:

وأركبُ في الرّوع خيْفانةً
كسَا وَجْهُها سَعَفٌ منتشرْ

فقد ذُكر أن الأصمعي عاب عليه هذا القول لأنه «إذا غطّت الناصية الوجه لم يكن الفرس كريماً. والجيد الاعتدال»[٦٨]. ويقول المرزباني: «وهذا خطأ، لأن شعر الناصية إذا غطّى العين لم يكن الفرس كريماً»[٦٩].

ومن هذه الأمثلة أيضاً قوله يصف الليل:

وليلٍ كموجِ البحر أرْخى سُدولَه
عليّ بأنواعِ الهمومِ ليبْتَلي
فقلتُ له لمّا تمطّى بصلبِه
وأردَف أعجازاً وناءَ بكَلْكَلِ

ألا أيّها الليلُ الطويلُ ألا انْجلِ
بصبحٍ وما الإصباحُ منكَ بأمثلِ

فإن «العادة غيره (أي غير المعنى الذي يشير إليه) والصورة لا توجبه» وفي تعبير آخر «الصورة تدفعه، والقياس لا يوجبه، والعادة غير جارية به» وهو مستحيل «في المعقول». والعادة في ذلك هي ما أجمع عليه الشعراء بدءاً من النابغة في قوله:

وصدرٍ أراحَ الليلُ عازبَ همِّه
تضاعفَ فيهِ الحزنُ من كلِّ جانبِ

«فإنه جعل صدره مألفاً للهموم، وجعلها كالنّعم العازبة بالنهار عنه، الرائحة مع الليل إليه، كما تريح الرعاة السائمة بالليل إلى أماكنها. وهو أول من وصف أن الهموم متزايدة بالليل، وتبعه الناس... وإنما أجمع الشعراء على ذلك من تضاعف بلائهم بالليل وشدة كلفهم، لقلة المساعد، وفقد المجيب، وتقييد اللحظ عن أقصى مرامي النظر الذي لا بد أن يؤدي إلى القلب بتأمله سبباً يخفف عنه أو يغلب عليه، فينسى ما سواه».

وهكذا فإن العيب في أبيات امرىء القيس، «عند أمراء الكلام والحذاق بنقد الشعر وتمييزه» إنما هو شذوذه عن الإجماع، أو عن النموذج. ومع ذلك فإن أبياته «اشتمل الإحسان عليها ولاح الحذق فيها وبان الطبع بها»، وهذا الشذوذ عما أجمع عليه الشعراء مغتفر له[٧٠]، لأنه «أحذقهم بالشعر». وهذا يعني أن الشذوذ لا يغتفر، بعامة، فاغتفاره هو أيضاً شذوذ.

ومن هذه الأمثلة قول امرىء القيس: «فمثلك حبلى قد طرقت

ومرضع». وقد عابوا عليه ذلك، «فقالوا: كيف قصد للحبلى والمرضع دون البكر، وهو ملك وابن ملوك؟ ما فعل هذا إلا لنقص همّته»[٧١].
فالمثال ـ النموذج هنا هو الزواج من البكر، و«علوّ الهمة» هو مضمونه الأخلاقي، وقد خالف امرؤ القيس هذا النموذج ومضمونه، فانتُقِد فنياً، واتُّهِم أخلاقياً «بنقص الهمّة».

ومن الأمثلة على مخالفة النموذج قول الأعشى يصف امرأة:

كأنَّ مِشيتَها من بيتِ جارتِها
مَرُّ السَّحابة لا ريثٌ ولا عجلُ

فقد علّق عليه الأصمعي بقوله: «لقد جعلها خرّاجة ولّاجة». أي أن الأعشى خالف نموذج المرأة الكريمة وهي التي تُزار ولا تزور. ويعبّر عن هذا النموذج شاعر بقوله:

ويُكرِمها جاراتُها فيَزرْنَها
وتعتلّ عن إتيانهنّ فتُعذر[٧٢]

ـ ١٠ ـ

لكن مطالبة الشاعر بمطابقة النموذج وعدم الشذوذ عنه تؤدي إلى المطالبة بعلاقة مباشرة حرفية بين الفكر والواقع، بين اللفظ الدال والمعنى المدلول، أي بين العبارة وما تعبّر عنه، أو بين الاسم والمسمّى. فالأصمعي في نقده لبيت امرىء القيس عن ناقته يقف عند المعنى الحرفي الظاهر للكلمات: كسا، سعف، منتشر، ولا ينظر إليها كبنية تشبيهية أو تصويرية. والتصوير في الشعر لا يهدف إلى نقل الواقع كما هو وإنما يهدف إلى تخييله، أي إلى نقل صورة متحرّكة عن الواقع، توحي به وبما يتجاوزه في آن. فالنقد الذي يقف عند ظاهر الكلمات

ومدلولها الحرفيّ العادي، قد يكون نقداً للعلم أو الفلسفة، لكنه ليس نقداً شعرياً. هذا النقد أدى إلى معالجة الشعر كأنه حقيقة علمية، وإلى أن يصبح نقد الشعر منطقياً، عقلياً.

ومن الأمثلة على هذا النقد الذي يطالب بالمطابقة فيأخذ اللفظة بمعناها الحرفي ما عِيبَ على امرىء القيس في قوله:

إذا ما الثّريّا في السّماءِ تعرَّضَتْ
تعرّض أثناءِ الوشاحِ المفصلِ

فقالوا إن الثريا «ليست تتعرّض في السماء»[٧٣]. وقد فسّر الأنباري الكلمة بقوله: «تعرضت معناه أن الثريا تستقبلك بأنفها أول ما تطلع، فإذا أرادت أن تسقط تعرّضت كما أن الوشاح إذا طرح تلقّاك بناحيته». وفسّر المعنى أبو عمرو بن العلاء بقوله: «تأخذ الثريّا وسط السماء، كما يأخذ الوشاح وسط المرأة». ومعنى البيت هو «أنه شبه اجتماع الكواكب في الثريا ودنو بعضها من بعض بالوشاح المنظم بالودع المفصل بينه»[٧٤] وليست هذه التفسيرات إلا نوعاً من انتحال العذر لامرىء القيس في وصف الثريا بالتعرض. وسبب الاعتراض على امرىء القيس كامن في أخذ الكلمة بمعناها الحرفي «العلمي» المباشر. ومثل هذا أخذ على قوله: «أغرّكِ مني أن حبك قاتلي» فقالوا: «إذا لم يغرّها هذا فأي شيء يغرّها»[٧٥].

ومن الأمثلة على هذا النقد ما عيب على زهير في قوله يصف الضفادع:

يخرجْنَ من شرباتٍ ماؤها طحلٌ
على الجذوعِ، يَخَفْنَ الغمَّ والغَرَقا

فالضفادع كما قيل «لا تخرج من الماء لأنها تخاف الغمّ والغرق، وإنما تطلب الشطوط لتبيض هناك وتفرّخ»[٧٦]. وواضح أن الشعر هنا يُقاس بمقياس المنطق و«العلم».

ومن الأمثلة على هذا النقد ما عِيبَ على الشماخ بن ضرار الغطفاني في قوله يخاطب ناقته:

إذا بلَّغتِني، وحملت رَحْلي،
عرابة، فاشْرقي بدمِ الوتينِ

فقد قيل: «كان ينبغي أن ينظر لها مع استغنائه عنها. فقد قال رسول الله ﷺ للأنصارية المأسورة بمكة، وقد نجت على ناقة لها، فقالت: يا رسول الله إني نذرت إن نجوت عليها أن أنحرها، فقال رسول الله ﷺ: لبئس ما جزيتها». ويروى أن «أحيحة بن الجلاح قال للشماخ لما أنشده البيت: بئس المجازاة جازيتها». وهذا ما كان يراه الشعراء بعد الشماخ[٧٧].

هذا المثل نموذجي في ما يتصل بالتفسير المنطقي - الحرفي - العقلي أي في ما يتصل بسوء فهم الشعر وتذوقه. فإن تقويم بيت الشماخ بُني على تفسير خاطىء يعود إلى أخذ الألفاظ بمعانيها الظاهرة الحرفية المباشرة، وإهمال إيحاءاتها وظلالها وأبعادها. فالشاعر لا يقصد أن يجزي ناقته بالموت، بل يقصد أن يشير إلى أن وصوله إلى ما يريد، أغلى من كل شيء حتى من ناقته التي أوصلته، دون أن يعني ذلك أنه سيقتلها. فهو يقول إنه يتخلى عن كل شيء في سبيل أن يصل إلى ما يريد. وهو، إذن، لا يستهين بناقته، بل إنه على العكس، يعظّمها، لأنها وحدها التي ستوصله، فهي جزء من غايته.

وهنـاك أمثلة أخرى عـلى هذا النقـد يمكن أن يعود إليهـا من يريـد الاستقصاء، في هذا الصدد[٧٨].

ـ ١١ ـ

لهذه النظرة النمـوذجية ـ المنـطقية شكـل آخر يتمثّـل في الربط بـين الشعر والأخلاق وتقويمه أخلاقياً. فمما أخذ على امرىء القيس «فجوره وعهره» و«معناه الفاحش»[٧٩] و«مما قدم به زهـير على الشعـراء أنه كـان أبعـدهم من سخف»[٨٠]. ويفسّر السخف بأنـه الابتعاد في الشعـر عـما يقتضيه الذوق العام. فشرط تقديم الشعر هو ألا يتناقض مع المبـادىء الخلقية، ذلك أن توافقه معهـا مما يجعله يـتردد على أفـواه الناس. وابن سـلام يجعل من هـذا التردد مقيـاساً لفحـولـة الشعـر[٨١]. إن في معنى الفحـولة نفسهـا بُعـداً أخـلاقيـاً. فقـد سُئـل الأصمعي عن الأعشى: «أفحل هو؟ قال: لا، ليس بفحل. قلت له: ما معنى الفحـل؟ قال: يريد أن له مزية على غيره، كمزية الفحل على الحقاق»[٨٢] والحقـاق من الإبل ما استكمل ثلاث سنـين ودخل الـرابعة. فـالشعر ذكـورة، وهو أبـوي يمتاز بقـوته وسيـطرته. ومن هـذه الناحيـة وصف الأعشى بـأنـه «أخنث الناس» في قوله:

قـالـتْ هـريـرةُ لـمّـا جئـتُ زائـرَهـا
ويْـلي عـليـكَ ووَيـلي مـنـكَ يـا رجـلُ

ووصف النابغة كذلك بأنه «مخنّث» في قوله:

سـقطَ الـنّـصـيـفُ ولم تُـرِدْ إسْـقـاطَـهُ
فـتـناوَلَـتْـهُ واتّـقـتْـنـا بـالـيـدِ[٨٣]

ومن هذه الناحية أيضاً كان الأصمعي يقول عمّن ينفي عنـه الشعر

مثل عديّ بن زيد: «ليس بفحل ولا أنثى»[٨٤].

وقد تجلت هذه النزعة الأخلاقية في أمثلة كثيرة أوردها المرزباني، نختار أكثرها دلالة. منها ما عِيبَ على طرفة في قوله:

أسْد غيلٍ، فإذا ما شربوا
وهبوا كلّ أمون وطِمِرّْ

فقيل: «إنما يهبون عند الآفة التي تدخل عليهم»، أي أنهم يهبون «إذا تغيرت عقولهم»، والجيد هو أن يقول الشاعر كما قال عنترة:

وإذا شربتُ فإنني مستهلك
مالي، وعرضي وافرٌ لم يُكلمِ
وإذا صحوتُ فما أقصّر عن ندى
وكما علمت شمائلي وتكرّمي

«لأنه احترس من عيب الإعطاء على السكر وأن السكر زائد في سخائه». والكلام الأفضل في هذا الصدد قول زهير:

أخي ثقةٍ لا تُهلِكُ الخمرُ مالَه
ولكنّه قد يُهلِكُ المالَ نائلُه

«يريد أنه لا يشرب بمالِه الخمر، ولكنه يبذله للحمد»[٨٥]. ويصدر هذا التقويم عن حُسْبان الشراب قيمة سلبية بإطلاق. بينما الشراب عند طرفة قيمة إيجابية فهو ليس سكراً أو آفة تغيّر العقل، وإنما هو مزيد من الصحو، أي مزيد من العقل ووعي الإنسان لنفسه ولما حوله. وطرفة هنا يغيّر في شعره دلالة القيم كما كانت سائدة.

ومن هذه الأمثلة ما أخذه النابغة على حسان بن ثابت في قوله:

لَنَـا الجفنـاتُ الغـرُّ يلْمَعْـنَ بـالضُّحَى
وأسـيـافُنـا يـقـطُرْنَ مـن نـجـدةٍ دَمَـا
ولَـدْنـا بني العَـنْقـاء وابـنيْ محـرّق
فـأكرمْ بنـا خـالاً وأكـرمْ بنـا ابْنَـما

فقد قال لـه، في ما يُـروى: «أنت شاعـر، ولكنك أقللت جفـانك وأسيافك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك». وفي رواية أنه قـال لـه: «مـا صنعت شيئـاً، قلّلت أمـركم، فقلت: جفنـات وأسيـاف» و«الأسياف جمع لأدنى العدد، والكثير سيوف. والجفنات لأدنى العـدد، والكثير جفان»[٨٦]. والنموذج الأخلاقي الذي خالفه حسان هنـا يتمثل في الأمور التالية:

١ ـ يجب أن يفتخـر الشاعـر بآبـائه الـذين ولدوه، لا بـأبنائـه الذين يلدهم أو تلدهم نساؤه.
٢ ـ يجب أن يعكس الشاعر قيم المجتمع في شعره. والمجتمـع العربي هو مجتمع أبوّة، الأفضلية فيـه للرجل الأب. وهـذا ما يعـبّر عنه رجل من كلب بقوله:

وعـبـد الـعـزيـز قـد وَلَـدْنـا ومـصـعـبـاً
وكـلـبٌ أبٌ لـلـصّـالحـينَ ولـودُ

ويقول المرزباني بأن الشاعر هنا «احترس من الزلل» الذي وقع فيـه حسـان، «فإنـه لما فخـر بمن ولده نسـاؤهـم فضّل رجـالهم، وأخبر أنهم يلدون الفـاضلين وجمـع ذلـك في بيت واحـد، فـأحسن وأجـاد»[٨٧]. وهكذا فضل بدافع أخلاقي بيت بالغ الرداءة، من الناحية الفنية، على بيتي حسـان. فالأفضـل هنا هـو الذي ينقـل «قيمة أخـلاقيـة»، وليس الذي يعبّر تعبيراً فنياً جيداً.

٣ ـ في مجال الكرم والشجاعة تجب المبالغة؛ لأن المعيار هنا هو في الكثرة.

ومن هذه الأمثلة الحكم الذي قيل في صدد المفاضلة بين جرير والفرزدق. ففي الرواية أن مسلمة بن عبد الملك سُئل: «أي الشاعرين أشعر، أجرير أم الفرزدق؟ قال إن الفرزدق يبني وجرير يهدم، وليس يقوم مع الخراب شيء»[٨٨].

ومن أمثلة اتخاذ الموقف الأخلاقي معياراً لتقويم الشعر ما يُروى عن عقيلة بنت عقيل بن أبي طالب من أنها كانت «تجلس للناس»، فبينما هي جالسة إذ قيل لها: العذري بالباب. فقالت: ائذنوا له، فدخل، فقالت له: أنت القائل:

فلو تركتْ عَقْلِي مَعي ما طَلَبْتُها
ولكنْ طلابيها لِمَا فاتَ من عَقْلي

إنما تطلبها عند ذهاب عقلك. لولا أبيات بلغتني عنك ما أذنت لك وهي:

علقتُ الهوى منها وليداً فلم يزلْ
إلى اليوم ينمي حبُّها ويزيدُ

فلا أنا مردودٌ بما جئتُ طالباً
ولا حبّها فيما يبيدُ يبيدُ

يموتُ الهوى منّي إذا ما لَقيتُها
ويَحيَا، إذا فارقتُها فيعودُ

ثم قيل: هذا كثير عزة والأحوص بالباب، فقالت: ائذنوا لهما. ثم أقبلت على كثير فقالت: أما أنت يا كثير فألأم العرب عهداً في قولك:

أريــد لأنسى ذكـرهــا فــكــأنّما
تُمثّلُ لي لـيـلى بـكـلّ سـبـيـل

ولِمَ تريد أن تنسى ذكـرها؟ أمـا تطلبهـا إلا إذا مثلت لك. أمـا والله لولا بيتان قلتهما ما التفت إليك، وهما قولك:

فـيـا حـبّـهـا زدْني جـوى كـلّ لـيـلةٍ
ويـا سـلوةَ الأيـامِ مـوعـدكِ الحشرُ
عـجـبـتُ لسعـي الـدهـر بيـني وبـيـنهـا
فـلمّا انـقضى مـا بـيـنـنـا سـكـنَ الـدهـرُ

ثم أقبلت عـلى الأحوص، فقـالت: وأما أنت يـا أحـوص، فـأقـلّ العرب وفاء في قولك:

مـن عـاشِـقَـينِ تـراسـلا فـتـواعـدا
لـيـلاً إذا نـجـمُ الـثـريّـا حـلّـقَـا
بَـعـثَـا أمـامـهـما مخـافـة رقـبـةٍ
عـبـداً فـفـرّق عـنـهـما مـا أشْـفَـقَـا
بـاتـا بـأنْـعَـمِ عـيـشـةٍ وألـذّهـا
حـتى إذا وَضُـحَ الـصّـبـاحُ تـفـرّقَـا

ألا قلتَ: تعانقا. أما والله لولا بيت قلتَه ما أذنتُ لك، وهو:

كـمْ مِـنْ دنيٍّ لهـا قـد صـرتُ أتـبـعُـه
ولـو صحـا القلبُ عنهـا صـارَ لي تـبعـا(٨٩)

إن هذا التقويم الأخلاقي الذي لا يأبه لدخيلة النفس يعلن دستوراً أو عهداً للحب ويطالب الشاعر بـالوفـاء له، بحيث أن قيمتـه كشاعـر تتوقف على مدى وفائه.

وكان شعر عمر بن أبي ربيعة موضع اختبار دائم لطبيعة الصلة بين الشعر والأخلاق وقد لُقّب بالفاسق لخروجه، في شعره، على القيم الاجتماعية والدينية في عصره. ففي رواية أن عبد الملك بن مروان لما حجّ «لقيه عمر بن أبي ربيعة بالمدينة، فقال له عبد الملك: لا حيّاك الله يا فاسق. قال: «بئست تحية ابن العم لابن عمّه على طول الشَّحْط. فقال له: يا فاسق، ذاك لأنك أطول قريش صبوة، وأبطؤها توبة». ألست القائل:

ولولا أن تعنِّفني قريشٌ
مقالَ الناصحِ الأدنى الشفيقِ
لقلتُ إذا الْتقينا قبّليني
ولو كنّا على ظهرِ الطريقِ

أغربْ»[٩٠].

وفي رواية أن سليمان بن عبد الملك حج مرة فمنع عمر بن أبي ربيعة من الحج مع الناس ذلك العام، «وأخرجه إلى الطائف حتى قضى الناس حجهم»[٩١].

وضمن هذا المنظور الأخلاقي كان النقاد ينقدون شعر عمر. يروى أن سعيد بن المسيب أنشد قول عمر:

وغابَ قميرٌ كنتُ أرجو غيوبَهُ
وروَّح رعيان ونوَّم سُمَّر

فقال: ما له قاتله الله؟ لقد صغر ما عظمه الله عز وجل. قال: «والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم». وتضيف الرواية: «ما كان لله عز وجل فهو عظيم حسن جميل»[٩٢].

وبمقتضى هذا المنظور الأخلاقي ـ الإيديولوجي، سجن ضابىء بن الحارث البرجمي[٩٣]، وضرب أبو شجرة السلمي[٩٤]؛ وسجن أبو محجن الثقفي لإعلانه في شعره أنه يعارض تحريم الخمرة ثم نفاه عمر ومات في منفاه[٩٥]، وقتل سحيم عبد بني الحسحاس[٩٦]، ونفي النجاشي من الكوفة[٩٧]، وسجن الحطيئة[٩٨]، ونفي عمر بن أبي ربيعةوالأحوص[٩٩]، ونذر قطع لسان جميل[١٠٠] وأهدر دمه[١٠١]، وحبس العَرْجيّ حتى مات في سجنه[١٠٢]، وعذّب أبو دهبل الجمحي ونفي ومات في منفاه[١٠٣]، وقتل وضّاح اليمن[١٠٤]، هذا دون أن نذكر الشعراء الذين قتلوا لأسباب سياسية.

القسم الثاني

أصول الابداع أو التحول



١ ـ الحركات الثورية

ـ ١ ـ

كانت الإمامة أو الخلافة مدار الخلاف بين المسلمين وأساسه، منذ وفاة النبي. وزاد في حدة الخلاف وتعقّده أن النبي لم يستخلف أحداً بعينه، ولم يسنّ نظاماً معيناً للاستخلاف. وليس في القرآن كذلك نظام محدد، وإنما وردت فيه آيات تؤكد على أن أمر المسلمين شورى بينهم[1]. هذا من ناحية النظر. أما من ناحية الممارسة فلم يكن اجتماع السقيفة إلا رأياً، وكما أن الرأي يصيب فإنه كذلك يخطىء. وقد تمت مبايعة الخليفة الأول في مناخ من الانشقاق في الآراء، كما أشرنا سابقاً. ثم إن عهد أبي بكر لعمربن الخطاب بالخلافة بعده، زاد في ترجيح الاعتماد على الرأي في الإمامة وما يتصل بها. ولم يكن اقتران الرأي بمبدأ قرشية الخلافة، إلا ليزيد الخلاف تعقيداً واتساعاً. وهكذا أدت الممارسة السياسية، تبعاً لما جابهه المجتمع الإسلامي من امتداد في المكان ونشوء مشكلات جديدة ـ أدت بدءاً من عهد عثمان إلى تفكك في المجتمع الإسلامي، بسبب الفروقات التي بدأت تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، وهي فروقات كانت في أساس الثورة على عثمان وقتله، وفي أساس تسمية الثائرين بأنهم غوغاء وعبيد[2].

وكـان من الطبيعي أن يـرافق هـذا الانقسـام الاجتماعي، انقسـام في الأفكار والمعاني.

- ٢ -

«أنكر الناس على عثمان» سبعة أمور:

١ - «هبته خُمس أفريقيـة لمروان، وفيـه حق الله ورسولـه، ومنهم ذوو القربى واليتامى والمساكين»

٢ - و«تطاوله في البنيان حتى عدّوا سبع دور بناها بالمدينة»

٣ - و«إفشاؤه العمل والولايات في أهله وبني عمه من بني أمية»

٤ - و«تعطيله إقامة الحد على الوليـد بن عقبة عـامله على الكـوفة»، الذي صلى بالناس وهو سكران

٥ - و«تـركـه المهـاجـرين والأنصـار لا يستعملهم عـلى شيء ولا يستشيرهم، واستغنى برأيه عن رأيهم»

٦ - و«الحمى الـذي حمى حـول المـدينـة وإدرارَه القـطائـع والأرزاق والأعطيات على أقوام بالمدينة ليست لهم صحبة من النبي، ثم لا يغزون» ولا يدافعون

٧ - و«مجـاوزته الخيـزران الى السوط» فهـو «أول من ضرب بالسيـاط ظهور الناس»[٣].

وتكشف هذه المآخذ من الناحية النظرية عن ثلاث قضايا: الأولى، مراقبة الناس للإمام وتسجيل أخطائه ومطالبته بـالعودة عنهـا. وفي هذا ما يشير إلى نشوء نواة لمعارضة السلطة من المحرومين والمبعـدين بعامـة عنها، تجتمع وتنظّم، تقرر وتطالب. والثانيـة، نشوء نـواة من المنتفعين بـالسلطة يلتفون حـولها ويـدافعون عنهـا. والثالثـة، هي أن السياسـة

أخذت تزداد بروزاً وتقدماً لتشغل الاهتمام الأول في حياة المسلمين.

أما من الناحية العملية، فإن هذه المآخذ تشير إلى بروز الاهتمام بالجانب الاقتصادي وإلى أن المجتمع الإسلامي أخذ ينقسم إلى فئتين: مستغِلّة تقف إلى جانب النظام، ومستغَلّة يقصيها النظام فلا تجد بداً من مناهضته.

- ٣ -

يُروى أن عمراً قال مرة لسلمان: «أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة»(٤)، فالحق هو المقياس، ومن ينحرف عنه يصير ملكاً، أي يخرج على الإسلام. والممارسة الاقتصادية هي التي تكشف، بشكل عملي مباشر، عن مدى إقامة الحق أو الانحراف عنه. ويقدم لنا الحوار الذي دار بين أبي ذر الغفاري ومعاوية صورة أولى، نموذجية، عن الخلاف حول هذه الممارسة في عهد عثمان. فقد تنبه أبو ذر الغفاري إلى أن معاوية، عامل عثمان على الشام، يستعمل دائماً عبارة «مال الله»، وفطن إلى أنه يقصد، بهذا الاستعمال، أن يحجب المال عن المسلمين ويستأثر به لينفقه كما يشاء في أغراضه، خصوصاً أن هذا الاستعمال لا يعني شيئاً بالنسبة إلى جماعة يقوم إيمانها على أن كل شيء لله، وليس المال وحده، فجاءه أبو ذر وقال له: «ما يدعوك أن تسمّي مال المسلمين مال الله» فقال له بتجاهل الداهية وحنكته: «يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله والمال ماله، والخلق خلقه، والأمر أمره؟» قال: «فلا تقله!» قال: فإني لا أقول: إنه ليس لله، ولكن سأقول: مال المسلمين»(٥).

ويبدو أن التفاوت في حياة الناس، من الناحية الاقتصادية، بين

الحكم ومن يواليه وفئات الناس الأخرى، كان عظيماً بحيث أنه أصبح العامل المباشر الأول في تحريك الناس ضد السلطة، وتأليبهم عليها. وكان أبو ذر الغفاري طليعة الذين حاربوا هذا التفاوت. يروي الطبري أنه قام بالشام وجعل يقول: «يا معشر الأغنياء وَاسُوا الفقراء. بشّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار تُكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم». فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبوه على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس». وكان رد فعل معاوية أن كتب إلى عثمان أن الحيل ضاقت عليه في أبي ذر. وكان جواب عثمان: «إن الفتنة قد أخرجت خطمها وعينيها» وأمره بإرسال أبي ذر إليه، حيث نفاه إلى الرَّبَذَة.

وفي موقف أبي ذر ظاهرتان كان لهما أثر كبير في التاريخ اللاحق. الأولى هي نبوءته بوقوع أحداث رهيبة. وكانت هذه النبوءة نتيجة لتأصله وانغراسه في حياة الناس، وفهمه لواقعهم ومرتجاهم. فحين وصل من الشام إلى المدينة، بطلب من عثمان، ورأى مجالس الناس فيها، قال: «بشّر أهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكار»[٦]. وكان مضمون هذه النبوءة في أساس المدار الذي تحرك ضمنه تاريخ الإسلام.

أما الظاهرة الثانية فتتمثل في مضمون قوله، مرة، لعثمان حين كان يتردد إلى المدينة «مخافة الأعرابية»: «لا ترضوا من الناس بكف الأذى حتى يبذلوا المعروف، وقد ينبغي للمؤدي الزكاة ألا يقتصر عليها حتى يحسن إلى الجيران والإخوان ويصل القرابات». وكان كعب الأحبار حاضراً عند عثمان، فقال لأبي ذر: «من أدى الفريضة فقد قضى ما عليه». «فرفع أبو ذر محجنه فضربه فشجّه... وقد كان قال له: يا ابن اليهودية ما أنت وما ها هنا!»[٧].

ومعنى هذه الظاهرة أن أبا ذر كـان يبشّر بأخـلاق تتجاوز الفـريضة إلى ما هو أشمل منها وأغنى. كـان بتعبير آخـر، يبشّر بأخـلاق تتجاوز الشرع إلى الإنسان. فالشرع سـاكن، أما الإنسـان فمتحرك، والشرع محـدود والإنسان منفتـح إلى ما لا نهايـة. وعلى ذلـك ليس الشرع هـو الغاية، وإنما الغاية الإنسان.

ـ ٤ ـ

تابع أبا ذر في موقفه هذا جماعة آخرون في الكوفة[٨]. يروي الطبري أن سعيد بن العاص حـين جاء واليـاً على الكـوفة «جعـل يختار وجـوه النـاس يدخلون عليـه، ويسمرون عنـده. وأنه سمـر عنده ليلة وجـوه أهـل الكـوفـة، منهم مـالـك بن كعب الأرحبي، والأسـود بن يـزيـد وعلقمـة بن قيس النخعيـان، وفيهم مـالـك الأشـتر في رجـال. فقـال سعيد: إنما هذا السواد بستان لقريش. فقال الأشتر: أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك. والله ما يزيد أوفاكم فيـه نصيباً إلا أن يكـون كأحـدنا»[٩]. ففي هـذا الخبر مـا يشير إلى أن اقتطاع الأرض كان يتم بـاسم السلطة القرشيـة وإلى أن ثمة معـارضة لهذا الاقتطاع، من حيث أن الأرض إسلامية لا قرشية، وإلى أن هـذه المعارضة تقترن بمعارضة قريش نفسها بوصفها طبقة حـاكمة، وإلى أنها أخيراً تنادي بالمساواة بين قريش وغيرها.

وفي الحوار الذي جرى بين هؤلاء ومعاوية حين أمر عثمان بتسييرهم إليه، تتجلى بعض الأسس التي ستقوم عليها نظرية التقليد أو الاتباع، كـما تتجـلى بعض الأسس التي ستقـوم عليهـا نـظريـة الإحـداث أو الابتداع. من الناحية الأولى يقول معـاوية، في جملة مـا يقول، إن الله «ارتضى له أصحاباً فكان خيـارهم قريشـاً، ثم بنى هذا الملك عليهم،

وجعل هذه الخلافة فيهم، ولا يصلح ذلك إلا عليهم، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه؟»[10]. والإمام، سواء كان خليفة أو عاملاً له إنما يحكم باسم هذه الإرادة الإلهية. وهو لذلك «جُنة لا تخترق». وهؤلاء الذين لا يطيعونه، إنما يعصون الله، فهم «آلة الشيطان» أو «يتكلمون بألسنة الشياطين». وبعضهم ليسوا إلا «نُزّاع الأمم»، أي غرباءها، وإلا «فعلةً لفارس». وهم تبعاً لذلك، بلا دين ولا عقل، وهمهم الفتنة. ولذلك تجب محاربتهم والقضاء عليهم. لكن يمكن أن «يقبل منهم» إذا «لزموا الجماعة» فخضعوا وأطاعوا وائتمروا بأمر الإمام، فهذا ما «ينفعهم وينفع أهلهم وعشائرهم» وبذلك «يعيشون». هكذا يتضح أن في كلام معاوية ما يؤكد على أن حق قريش بالحكم والسيادة حق إلهي، وكل إنكار لهذا الحق إنكار لله وإرادته. وليس هذا الحق إلهياً، في الإسلام وحسب، بل في الجاهلية أيضاً. فقريش، منذ الأصل، في «حرَم آمن»، ولها العز والرفعة. وفيه ما يؤكد بالتالي أن الجُنة لا تخترق. فالحاكم - الإمام - الجُنة، تجسيد لإرادة الله، وما يريده الله لا تنفع فيه إرادة الإنسان. وإذا كان الأمر كذلك، فليس الإنسان أو العقل هو الذي «يشذّ» أو «يخرج» على الله وإرادته، أي على الإمام - الحاكم، بل «الشيطان». فإما طاعة الإمام ولزوم الجماعة، وإما الدخول في حزب الشيطان. وطبيعي، إذن، أن يكون العرب من غير قريش دون قريش. وتزداد هذه الدونية تبعاً لازدياد العداء لقريش أو معاندتها.

ومن الناحية الثانية يقول صعصعة بن صوحان بلسان هؤلاء «الأقوام» إن العرب سواسية بالإسلام، بل إن البشر سواسية بالإنسانية. ثم إن النظام القائم المتمثل بمعاوية إنما هو، تبعاً لذلك،

معصية لله، فطاعته إذن عصيان لله نفسه. ولذلك يجب على معاوية أن يعتزل عمله ليتولاه من هو أحق منه.

ثمة، إذن، وجهتا نظر: الأولى تتخذ من القرشية والسنّة والجماعة أساساً مطلقاً، والثانية تتخذ من الناس وحاجاتهم أساساً، دون أن تهمل السنّة والقرشية، لكنها ترى أن الأحقية لا تنبع من مجرد اتباع السنّة أو من مجرد القرشية، وإنما تنبع من تفهم حاجات الناس والحكم بالعدل. ثم إن الجماعة ليست في الراهن الموروث، بل هي في تحرك الناس وتطلعاتهم. فالجماعية لا تجيء من فوق، من آلية الحكم، وإنما تنبثق من إرادة الناس. أضف إلى ذلك أن في وجهة النظر الثانية ما ينفي أحقية الأصل والنسب والحسب، وما يساوي بين الناس، بحيث تكون الأحقية في الجدير، أياً كان، سواء كان قرشياً أو غير قرشي[11].

ومن هنا أُطلق على القائلين بهذه الآراء اسم «أهل الإحداث»[12]، واسم «المنحرفين»[13]، وكانوا ينتشرون في المدينة، والكوفة، والبصرة، ومصر، والشام. وكانت بينهم اتصالات ومكاتبات توحي بأنه كان يجمعهم تنظيم واحد[14]. وقد جمع عثمان عماله وطلب أن يشيروا عليه في أمر هؤلاء الذين «طلبوا إليّ أن أعزل عمالي، وأن أرجع عن جميع ما يكرهون إلى ما يحبون»[15]، فكان رأي عبد الله بن عامر أن يرسلهم إلى الغزو ويبقيهم في أرض العدو بحيث يُشغل كل منهم بنفسه «وما هو فيه من دبرة دابته وقملِ فروه»، وارتأى سعيد بن العاص أن يقتل قادتهم: «إن لكل قوم قادة متى تهلك يتفرّقوا، ولا يجتمع لهم أمر». وارتأى معاوية أن يضمن كل عامل، بطرقه الخاصة، الخلاص منهم. وارتأى عبد الله بن سعد أن يشتريهم بالمال، وارتأى عمرو بن العاص رأياً غامضاً أغضب الخليفة[16]. وأخذ عثمان بمجمل هذه الآراء، فأمر

عماله بالتضييق عليهم أو إبقائهم في أرض العدو وعزم على حرمانهم من أعطياتهم، ليحتاجوا إليه، ويطيعوه.

ويبدو أن هؤلاء كانوا، في نقدهم الخليفة وعماله، يستندون إلى وضع عام يسود الناس. . . «حتى كثّر الناس على عثمان ونالوا منه أقبح ما نيل من أحد، وأصحاب رسول الله ﷺ يرون ويسمعون ليس فيهم أحد ينهى ولا يذبّ إلا نفير منهم زيد بن ثابت وأبو أسيد الساعدي وكعب بن مالك وحسان بن ثابت. فاجتمع الناس وكلّموا علي بن أبي طالب»[١٧] لكي يكلم الخليفة. ويبدو من كلام علي لعثمان أن عثمان لم يكن يعدل بين الناس، وأنه كان من الجور بحيث أنه حذّره من القتل[١٨]. وحين يقول عثمان لعلي إنه فعل ما فعله قبله عمر بن الخطاب، يجيبه علي: «إن عمر بن الخطاب كان كل من ولّى فإنه يطأ على صماخه، إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى الغاية وأنت لا تفعل. ضعفت ورققت على أقربائك». فيرد عثمان: «هم أقرباؤك أيضاً». فيقول علي: «إن رحمهم مني لقريبة، ولكن الفضل في غيرهم». ويحتج عثمان، في ما يتعلق بمعاوية، بأن عمراً ولّاه طول خلافته، فيرد علي بأن معاوية كان يخاف عمراً ويخضع له لكنه «يقتطع الأمور دونك وأنت تعلمها فيقول للناس: هذا أمر عثمان، فيبلغك ولا تغيّر على معاوية»[١٩].

وبين أهم ما أخذ على عثمان استسلامه لبطانته الأموية الفاسدة، وفي الطليعة معاوية ومروان بن الحكم[٢٠]، وعطاؤه لهم بدون حق، والظلم الذي يمارسه «عماله الفسّاق». ولهذا اشترط الخارجون عليه «أن يرد كل مظلمة، ويعزل كل عامل كرهوه»[٢١]، ثم كان أن قُتل، وبدءاً من مقتله كثُرت العناية برواية الأحاديث التي تشير إلى الخروج على الإمام. منها مثلاً: «من خرج وعلى الناس إمام ليشق عصاهم

ويفرّق جماعتهم فاقتلوه كائناً من كان»[٢٢]، ومنها: «من دعا إلى نفسه أو إلى أحد وعلى الناس إمام فعليه لعنة الله، فاقتلوه»[٢٣]. وهذا الحديث صيغة ثانية للحديث الأول. ويُروى، في هذا الصدد، عن عمر بن الخطاب أنه قال: «لا أحلّ لكم إلا ما قتلتموه وأنا شريككم»[٢٤].

وبدءاً من ذلك النزاع في السياسة وما يتصل بها، نشأ نزاع في المعاني وما يتصل بها. وكان كلٌ يحرص على أن يبدو الأشد تمسكاً بالسنّة والجماعة والأكثر بُعداً عن الشقاق والبدعة. وحُمِّل القرآن معاني سياسية تتصل بالإمامة والطاعة.

وكان أول كتاب كتبه عثمان إلى العامة: «أما بعد، فإنكم إنما بلغتم ما بلغتم بالاقتداء والاتباع، فلا تلفتنكم الدنيا عن أمركم، فإن أمر هذه الأمة صائر إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاثٍ فيكم: تكامل النِّعم، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن. فإن رسول الله ﷺ، قال: «الكفر في العجمة» فإذا استعجم عليهم أمر، تكلّفوا وابتدعوا»[٢٥]. وفي هذا إشارة صريحة إلى أن الابتداع يجيء من خارج. وقد أصبح هذا الأمر قاعدة مطلقة. فساد الاعتقاد أن من يأتي في الإسلام، بأفكار أو أعمال تخالف أفكار الجماعة أو أعمالها، لا يفعل ذلك باجتهاد منه، وإنما يفعله بإيحاء من الخارج. وتبنّي ما يجيء من خارج إنما هو خروج على الإسلام، وهذا الخروج كفر يؤدي إلى هدر دم صاحبه، أو إلى عَدّه، على الأقل، خارج حظيرة الإسلام. وهكذا قرن بين الاجتهاد في الرأي، والخيانة. فكل من يعزم أن يفكر بحرية، خائن بالقوة. ويمكن أن يتحول إلى خائن بالفعل، لحظة يجهر بفكره. بل إن أية معارضة لمن هو في مركز السلطة، أعني الخلافة، إنما هي، في رأي السلطة، تجسيد للنوايا الخبيثة التي يكنّها المعارضون للإسلام.

فكل معارضة لخليفة المسلمين إنما هي معارضة للإسلام ذاته.

من هنا، كانت الرسالة التي كتبها الخليفة عثمان قُبيل مقتله ووجهها إلى «المؤمنين والمسلمين»، بمثابة تنظير سياسي للعلاقة الدينية بين الإمام والمأموم. وتقوم هذه العلاقة التي رضيها الله للمأموم على «السمع والطاعة والجماعة»[٢٦]. وإذن على نبذ كل ما يُضاد السمع والطاعة والجماعة. وكان قد خطب بعد مبايعته فقال: «ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم عليّ بعد كتاب الله عز وجل وسنّة نبيه ﷺ، ثلاثاً: اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم، وسن سنّة أهل الخير فيما لم تسنّوا عن ملأ، والكف عنكم إلا فيما استوجبتم»[٢٧]. وقيل إنه قال في آخر خطبة خطبها في جماعة: «إلزموا جماعتكم لا تصيروا أحزاباً»[٢٨].

إذا أضفنا إلى ما تقدم، الدوافع الاقتصادية التي كانت في أساس هذا النزاع، وإلى أن الخارجين كانوا يسمون «الغوغاء» و«أهل المياه» و«العبيد» و«الأعراب» و«نزاع القبائل»[٢٩]، وإلى قول عائشة حين خرجت تطالب بدم عثمان: «إن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمر»، وإلى أن «العامة» هي التي كانت السبّاقة إلى مبايعة علي - إذا أضفنا هذا كله، يتضح لنا أن هناك انقساماً اجتماعيّاً، يرافق الانقسام السياسي، وأن صراع المعاني، أعني فهم الإسلام، سيتخذ من الآن فصاعداً بُعداً جديداً، وأن هذا البُعد الجديد سيتمثل في ما سيسمّى الابتداع أو الإحداث، وأن الكفاح ضده سيتمثل في ما سيسمى الاتباع أو السلفية.

- ٥ -

كان التفاوت الكبير بين الفقير والغني، محور التفكير الديني عند أبي

ذر الغفـاري. وكان يبشّر من أجـل إلغائـه، ويصل في تبشيره إلى حد المطالبة بـالعنف إذا اقتضى الأمر ذلـك. لكنه كـان يفعل ذلـك باسم طوباوية دينية، أو باسم اشتراكيـة صوفيـة. إن ما يحركه مثـال أعلى، أكثر مما هو نظرية اجتماعية. غير أنه يضع اللبنـة الأولى في بناء العـدالة والمسـاواة بناءً نـظرياً. ومن هـذه الناحيـة كانت مـواقفـه وآراؤه بـذرة تفتحت عن الحركة الثورية من جهة، وعن الحركة التأويليـة ـ العقلية، من جهة ثانية.

لقد نبهت إلى أن وجود مظلومين مضطهدين ومقربين أغنيـاء، دليل على أن الإسلام الذي يساوي، مبدئياً، بين الناس لم يتحقق. وكـانت ثـورة «أهـل الإحـداث» التي استلهمت أبـا ذر الغفـاري، في فكـره وممارسته، مشروعاً لتحقيقـه.

كانت بمعنى آخر بـداية التـأكيد عـلى أن نقد المجتمـع الإسلامي أو تغييره لا يمكن أن يتم إلا بالممارسة العملية الثورية. وفي هذا كانت نفياً لما هو سائد، وتطلعاً إلى ما هو أفضل وأكمل. وأصبحت ممارسة هـذا النفي قاعدة للعمل من أجل نظام يوحـد بين النـظر والممارسـة. لم تعد الحقيقـة الدينيـة تسكن في «الكتاب» وحـده، وإنما أصبحت تسكن في تاريخ الناس وأعمالهم. فتحرر الإنسان من الـظلم لا يتم إلا بأن يحقق الإنسان نفسه بـالممارسـة العملية ضـد القوى التي تقمعـه. هكذا اتجـه نفي السّائد لدى الحركات الثورية إلى التـوكيد عـلى أن الدين يجب أن يتحقق على الأرض. فالعدالة والمساواة ورفض الطغيـان والظلم، كـل ذلك يجب أن يُمارس في الحياة الدنيا. والجنة التي يعـد بها الـدين يجب أن تبدأ على الأرض. فالهدف العملي المباشر هو تحريـر الإنسان، عـلى الأرض، لا أن يكـون هـذا التحـرير مجـرد وعـد بمملكـة في مـا وراء الأرض. وفي هـذا ما يتضمن القـول إن الدين لا يمكن أن يتحقق مـا

دام الإنسان معذباً، مضطهداً. وعلى هذا يصبح العمل الديني الأساسي محاربة العذاب والاضطهاد. ولا يتم ذلك إلا بالانطلاق من الحالة التي يعيش فيها المعذبون والمضطهدون. هذه الحالة هي التي يجب أن تكون ضوءاً يفهم، على هديه، الدين. ومن هنا تتغيّر العلاقة بين الفكر والواقع. فعلى الفكر الديني أن ينبثق من الواقع أو يتكيف بحسبه، ذلك أن الدين لا يقوم أو لا يوجد ما دام الاضطهاد موجوداً. البدء إذن في إقامة الدين يكمن في البدء بإزالة الاضطهاد عملياً.

هكذا أعلنت ثورة «أهل الإحداث» نهاية دور التبشير، وبداية دور التحقيق: كيف يتحقق الدين، أي كيف يتحقق الإنسان الذي نادى به الدين؟ هذا هو السؤال الذي.أخذ يشغل الناس بعد مقتل عثمان.

ـ ٦ ـ

حين نشأت فرقة الخوارج كانت قد استقرت، في ما يتصل بالإمامة، ثلاثة مبادىء: مبدأ نصب الإمامة أو الخليفة[٣٠]، ومبدأ قرشية الخلافة[٣١]، ومبدأ وجوب طاعة الإمام[٣٢]. وقد شكّك الخوارج[٣٣] في هذه المبادىء، بل رفضوها. ومن هنا يمكن القول إن التحول في العهد الأموي تمثل، بشكله النموذجي الأول السياسي ـ الفكري، في فرقة الخوارج. ولاسمهم من هذه الناحية دلالة كبيرة. ويرى الخوارج «أن تكون الإمامة في غير قريش» و«جوّزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً. . . وكل من ينصبّونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه، وإن غيّر السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله»[٣٤]. ووحّد الأزارقة من الخوارج بين النظر والعمل، فقال إن «التقيّة غير

جائزة في قول أو عمل» وإن «القعود عن القتال كفر»[٣٥]. وتقول الشبيبة من الخوارج بجواز «إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم»[٣٦] وجميع الخوارج «يقولون بخلق القرآن»[٣٧].

ويعني ذلك أن الخوارج وضعوا نظرية خلع الإمام الجائر، واستعاضوا عن مبدأ القرشية في الإمامة، بمبدأ الجدارة، وساووا بين المسلمين في تولي الإمامة أياً كان جنسهم ولونهم، وبين الرجل والمرأة[٣٨]. فالإمامة للأحق، وقد يكون هذا الأحق من غير قريش. ولهذا الموقف جذور في بعض ما يؤثر عن علي، قولاً وعملاً. فقد قال بعض من قريش عنه: «لا نراه إلا سيكون على قريش أشد من غيره»[٣٩]. ويؤثر في هذا الصدد أن علياً قال مرة لعثمان في حديث طويل: «ضعفت ورققت على أقربائك. قال عثمان: هم أقرباؤك أيضاً. فقال علي: لعمري إن رحمهم مني لقريبة، ولكن الفضل في غيرهم»[٤٠]. وفي هذا ما يشير إلى أن النسب القرشي لم يكن في نظر علي موضع فضل بالضرورة، وأن الدين هو هذا الموضع. فالناس سواء، وليس القرشي عند الله خير الناس، وغير القرشي شرهم، و«إنما أفضل عباد الله عند الله إمام عادل هُدي وهدى، فأقام سنّة معلومة، وأمات بدعةً متروكة. . . وشر الناس عند الله إمام جائر ضلّ وضلّ به، فأمات سنّة معلومة، وأحيا بدعة متروكة»[٤١]. فمقياس الشر والخير، أو النقص والفضل ليس في مجرد النسب القرشي، وإنما هو في القرب إلى العدل والحق والبُعد عن الجور والظلم. فقد أكد علي مبدأ إيثار الحق دون اتباع هوى أو تخصيص ذي رحم[٤٢]. ومن هنا أكد مبدأ التمييز بين القرآن وسنة النبي من جهة، وما فعله أو استنّه الخليفتان أبو بكر وعمر، من جهة ثانية. وشدد على «الجهد والطاقة»[٤٣] في متابعة القرآن والسنة. فكأن ما فعله الخليفتان أو ما

يفعله خلفاء النبي غير مُلزم بالضرورة[٤٤]، وكأن القرآن والسنة هما وحدهما الملزمان، وهما وحدهما الأصل. وتبعاً لذلك أكد علي مبدأ المبايعة العلنية، نافياً بذلك الخفية. ولم يؤكد في ذلك حرية الذين يبايعونه وحدهم، وإنما ضمن أيضاً حرية الذين لم يبايعوه، بل أقرها[٤٥]. غير أن مبدأ حرية الآخر لم يقره الخوارج، وهذا مما أدى بهم إلى أن يكفروا كل من لا يرى رأيهم، وإلى أن يعلنوا عليه، تبعاً لذلك، الثورة. ومن هنا كانت حياة الخوارج ثورة مستمرة.

- ٧ -

وكانت الحركات الثورية التي أخذت تنشأ منذ السنة الأربعين للهجرة، السنة التي قتل فيها علي، أرضاً خصبة لنشوء كثير من عناصر التحول، وبدأت هذه الحركات في شكل معارضة للحكم الأموي. وقاد المعارضة الأولى سليمان بن صرد، على أثر تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية، وعبّر عن سخطه على الحسن لموقفه هذا بأن سمّاه «مُذل المؤمنين»[٤٦]. وقاد المعارضة الثانية قيس بن سعد بن عبادة قائد «شرطة الخميس» الذين بايعوا علياً على الموت[٤٧]. وانتهى الشكل الثالث للمعارضة بمقتل قائدها حجر بن عدي وأصحابه[٤٨]. وكان مقتل الحسين[٤٩] مرحلة حاسمة انتقلت فيها المعارضة من النظر إلى العمل. وقد تمثلت معارضة الحسين في ثلاثة مبادىء: الأول يقوم على أن «أهل البيت» أولى بالخلافة، والثاني يقوم على أن أصحاب الخلافة من آل أمية يدعون ما ليس لهم... ويسيرون في الناس بالجور والعدوان. والثالث أن من لم يغيّر الجور بالقول والفعل يكون هو نفسه بمنزلة الجائر[٥٠]. وبدأ العمل الثوري باجتماع خمسة أشخاص في منزل سليمان بن صرد الخزاعي، «ومعهم أناس من الشيعة وخيارهم

ووجوههم»[٥١] وكان هذا الاجتماع نقداً ذاتياً من جهة، وتخطيطاً للعمل الذي يقضي على قتلة الحسين، أي يقضي على الطغيان والجور[٥٢]، من جهة ثانية. وهكذا اتخذوا شعاراً لهم: النصر أو الموت. وكانت الخطوة الأولى جمع المال لتجهيز المقاتلين من «ذوي الخلّة والمسكنة» وتحديد زمن التحرك ومكانه[٥٣]. وكانت الدعوة للثورة التي تولّى أمر التخطيط لها سليمان بن صرد دعوة عامة في البلاد كلها، وقد استجاب لهذه الدعوة بعد موت يزيد «أضعاف من كان استجاب قبل ذلك»[٥٤].

وفي سنة خمس وستين، الموعد الذي حدد لبداية الثورة، خرج سليمان بن صرد في عدد من أصحابه لم يتجاوز أربعة آلاف، وكان قد عاهده وبايعه ستة عشر ألفاً[٥٥]. وقد فوجىء سليمان بن صرد، فقال يعرّض بالمتخلفين: «أما يخافون الله؟ أما يذكرون الله وما أعطونا من أنفسهم من العهود والمواثيق؟»[٥٦]. ويبدو أن سبب التخلف عائد إلى أن دعوة سليمان بن صرد لا تعد بغنيمة ولا مال وإنما هي جهاد في سبيل الحق ربما قدم فيه المجاهد حياته ذاتها، فوق ما يقدمه من ماله. وإلى هذا أشار في كلمة له وأشار بعض أصحابه[٥٧]. وينشب القتال، ويستبسل سليمان بن صرد وأصحابه، فيموت معظمهم ولا يبقى غير القليل[٥٨].

غير أن ثورة التوابين ـ كما دعيت ـ فتحت، على الرغم من فشلها، باب الثورة المستمرة. وقد استطاع المختار الثقفي أن يجعل من هذا الفشل دافعاً جديداً لمكافحة الطغيان، فجمع حوله الغاضبين للحق وأخذ يتهيأ لإعلان الثورة من جديد. وكانت أهداف الثورة الدعوة للعمل بكتاب الله وسنة نبيه، «والطلب بدماء أهل البيت وقتال المحلّين، والدفع عن الضعفاء»[٥٩]. وكان بين الذين انضموا إلى الثورة «سادة القراء ومشيخة المصر وفرسان العرب»[٦٠]، بالإضافة إلى

«المحـرَّرين»[٦١]. وكانت التهم التي تـوجـه للثـورة أن انتصـارهـا يعني مشاركة المحرَّرين لأسيادهم في الفيء، والفيء حق الأسياد وحدهم، ولا حق للمحـرَّرين فيه. ويعني أيضـاً ذهاب عـز الأسياد وسلطانهم. ومن هـذه التهم أيضـاً أن الثـوار «عصبـة، خبيث دينهـا، ضـالـة مضلة»[٦٢]. ويخطب مرة بن مطيع، والي ابن الزبير على الكوفة، فيقول لأهلها «علمت الذين صنعـوا هذا منكم من هم، وقـد علمت إنما هم أراذلكم وسفهـاؤكم وطغـامكم وأخسّـاؤكم، مـا عـدا الـرجـل أو الرجلين[٦٣]. ومقابل هذا التمييـز العنصري، كان المختـار يساوي بـين أصحابه في العطاء، ولا يميّز أحداً إلا بحسب الجهد الـذي يبذلـه[٦٤]. وكان كذلك يُشعـر العناصر غير العربية بـأنها سواء والعنـاصر العربيـة في الثورة، وبأن الجميع «إخوة»[٦٥].

ويـروي الطبري أن «أشراف النـاس بالكـوفة» كـانوا يقـولـون عن المختـار: «أدنى مـوالينـا فحملهم عـلى الـدواب، وأعـطاهم وأطعمهم فيئنا، ولقد عصتنا عبيدنا». ويقول الطبري إن المختار لم يُحدث شيئاً أعـظم عـلى هؤلاء الأشراف «من أن جعـل للمـوالي الفيء نصيبـاً». ويخاطبه «شيخهم» شبث بن ربعي، وكـان جاهليـاً إسلامياً، بقولـه: «عمـدت إلى موالينـا وهم فَيْءٌ أفاءه الله علينـا وهـذه البـلاد جميعـاً، فأعتقنا رقابهم، نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكـر، فلم ترضَ لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا»[٦٦]. وفي هذا الكلام ما يشـير إلى اعتقـاد هؤلاء «الأشراف» أن المـوالي أشيـاء يملكـونها شـأن أي شيء مـادي، ويشـير إلى استفـظاعهم عمـل المختـار لأنـه يسـاويهم بهـذه المخلوقات ـ الأشياء. وفيه ما يوضح أيضاً أن العنصر الاقتصادي كـان بين أسباب العصبية العرقيّـة عند العـرب. هكذا يبـدو، على مستـوىً آخـر، أنّ الديّنِ كـان، بالنسبـة إلى «الأشراف» وإلى النظام الأمـوي،

وسيلة لترسيخ السلطة، وكان بالنسبة إلى الموالي وسيلة لهدم السلطة، أي للمساواة والعدالة. ويبدو كذلك، أن الانقسام كان اجتماعياً: بين فئات مسيطرة ساحقة، وفئات مغلوبة مسحوقة. وقد أخذ هذا الانقسام يتعمق ويتسع، فيحل الولاء للعقيدة محل الولاء للجنس أو للقبيلة، ويجعل الناس قسمين: الموالين للسلطة، والثائرين عليها.

فشلت ثورة المختار هي أيضاً[٦٧]، لكنها كانت وقوداً حياً في أتون الثورة المتزايدة. فبعد تسع سنوات من فشلها، ثار صالح بن مسرح التميمي هادفاً إلى محاربة الجور وإقامة العدل[٦٨]، وتابع ثورته شبيب الخارجي إلى أن قتل سنة ٧٧ هـ أو ٧٨ هـ، وكان صالح بن مسرح قد قتل سنة ٧٦ هـ[٦٩].

وفي سنة ٧٧ هـ، ثار مطرف بن المغيرة، وكان قد أقنعه بالثورة أنصار شبيب الخارجي الذين نقموا على قومهم «الاستئثار بالفيء وتعطيل الحدود والتسلط بالجبرية»، فأعلن خلع عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف، ودعا إلى «قتال الظلمة»، إلى «جهاد من عَندَ عن الحق، واستأثر بالفيء، وترك حكم الكتاب»[٧٠]. وكان يصف عبد الملك بن مروان والحجاج بأنهما جباران مستأثران «يتبعان الهوى، فيأخذان بالظنة ويقتلان على الغضب»[٧١]. وفشل مطرف أيضاً وقتل في السنة ذاتها.

وفي سنة ٨١ هـ، ثار عبد الرحمن بن الأشعث وبايعه الناس على كتاب الله وسنّة نبيه وخلع أئمة الضلالة، وجهاد المحلّين[٧٢]، وبايعه في من بايعه على حرب الحجاج وخلع عبد الملك جميع أهل البصرة «من قرائها وكهولها». وبلغ عدد الذين انضموا إليه «مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء، ومعهم مثلهم من مواليهم»[٧٣]. وخطب عبد

الرحمن بن الأشعث بالناس لما اجتمعوا بالجماجم، فقال: «ألا إن بني مروان يعيرون بالزرقاء، والله ما لهم نسب أصحّ منه، إلا أن بني أبي العاص أعلاج من أهل صفورية، فإن يكن هذا الأمر في قريش فعني فقئت بيضة قريش»[٧٤]. وكان في ثورة ابن الأشعث عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه[٧٥]، والشعبي[٧٦]، وسعيد بن جبير[٧٧]. وكان سعيد بن جبير وأبو البختري الطائي «يحملان حتى يواقعا الصف»[٧٨]. وتغلب الحجاج على ابن الأشعث، وكان بين الذين قتلهم من الأسرى أعشى همدان، الشاعر، ومحمد بن سعيد بن أبي وقاص «ظل الشيطان» كما وصفه الحجاج. وقتل في ما بعد سعيد بن جبير، سنة ٩٣ هـ[٧٩]. ويقول الطبري واصفاً طغيان الحجاج إنه قتل «يوم الزاوية أحد عشر ألفاً، ما استحيا منهم إلا واحداً»، وفي رواية أنه «قتل جهراً مئة وعشرين أو مائة وثلاثين ألفاً»[٨٠].

وقد عمَّقت ثورة ابن الأشعث الاتجاه الذي بدأته ثورة المختار في ما يتصل بالانقسام الاجتماعي، والصراع «الطبقي» بين الفئات المسيطرة والفئات المسحوقة. وفي هذا ما يفسّر حماسة الموالي وجمهور القراء، بخاصة، لهذه الثورة وانخراطهم النضالي فيها[٨١].

وفي سنة ١٢٢ هـ. ثار زيد بن علي بن الحسين، داعياً الناس «إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسْم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد الظالمين، وإقفال المجمر (الجند الذين يبقيهم الخليفة أو الوالي في البلدان التي فتحوها ولا يسمح بعودتهم) ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا»[٨٢]. وتتميز هذه الثورة بتوكيدها على العناية بالطبقات المحرومة المظلومة، وعلى التوحيد بين الفكر والعمل، وعلى أن عنف

الطغيان لا يرد عليه إلا بعنف الثورة، وهذا ما يعبّر عنه أنصار زيد بقولهم: الإمام من خرج بسيفه لا من أرخى عليه ستره، وما عبر عنه زيد بقوله: «لم يكره قوم قط حر السيف إلا ذلوا» [٨٣]، وكان بين الذين انضموا إلى زيد أبو حنيفة النعمان بن ثابت[٨٤]، وكثيرون من المحدثين والفقهاء[٨٥]. وقد قُتل زيد في السّنة نفسها، وصُلب في الكناسة، ثم أُرسل إلى دمشق وصُلب على بابها، ثم أُرسل إلى المدينة وصُلب بها، وإلى مصر حيث طِيفَ به بعد صلبه. وبقي مصلوباً حتى سنة ١٢٥ هـ، حيث أمر الوليد بن يزيد «بحرقه ونسفه في اليمّ نسفاً»[٨٦].

وقد أعطت هذه الثورة للفكر الثوري في ذلك الوقت منحاه العام وطابعه الغالب وبخاصة في ما يتعلق بالإمامة، ومسألة الرد على الطغيان بالقوة والعنف. ولم يكن مقتل يحيى بن زيد إلا ليزيد في ترسيخ المبادىء التي أطلقتها ثورة أبيه زيد بن علي، وليؤكد مبدأ التغيير، بشكل عام.

وبعد سنتين من مقتل يحيى بن زيد[٨٧]، أعلن عبد الله بن معاوية الثورة[٨٨]، متابعاً الاتجاه العام الثوري الذي أوضحه وعمّقه زيد بن علي. فقد أكد على الفعل[٨٩]، وعلى دور الطبقات المسحوقة[٩٠]. وحين سأله الناس بعد أن سيطر على فارس: «علام نبايع؟ قال: على ما أحببتم وكرهتم»[٩١].

وفي هذه السنة كان الحارث بن سريج مستمراً في خروجه «منذ ثلاث عشرة سنة إنكاراً للجور»، يعلن: «لست من هذه الدنيا ولا من هذه اللذات ولا من تزويج عقائل العرب في شيء. وإنما أسأل كتاب الله عزّ وجل والعمل بالسنّة واستعمال أهل الخير والفضل»[٩٢]. وكان في

ذلك يرد على نصر بن سيّار الذي أراد أن يسترضيه ويستميله فبعث إليه «بفرش كثيرة وفرس»، لكن الحارث باع «ذلك كله وقسّمه في أصحابه بالسوية»(٩٣).

وفي سنة ١٢٨ هـ، كان قد برز أبو حمزة الخارجي داعياً للثورة أو «إلى خلاف مروان بن محمد وإلى خلاف آل مروان» كما يعبّر الطبري(٩٤)، وفي السنة ١٢٩ هـ، أمر أبو مسلم الخراساني «بإظهار الدعوة والتسويد»(٩٥)، وفي ليلة الخميس، الخامس والعشرين من شهر رمضان من السنة نفسها، اعتقد أبو مسلم ومن معه «اللواء الذي بعث به الإمام إليه الذي يدعى الظل، على رمح طوله أربعة عشر ذراعاً، وعقد الراية التي بعث بها الإمام، التي تدعى السحاب على رمح طوله ثلاثة عشر ذراعاً، ولبس السواد هو ومن كان معه»(٩٦).

ويرمز السحاب إلى الدعوة العباسية، فهي تطبق الأرض شأن السحاب. ويرمز الظل إلى الخليفة، فكما أن الأرض لا تخلو من الظل أبداً، فإنها كذلك لا تخلو، أبد الدهر، من خليفة عباسي(٩٧).

ومقابل ما كان يحدث في فارس، كان شيء آخر يحدث في الجزيرة العربية. ففي أواخر السنة ١٢٩ هـ، «لم يدر الناس بعرفة إلا وقد طلعت أعلام عمائم سود... في رؤوس الرماح... ففزع الناس حين رأوهم وقالوا: ما لكم، وما حالكم، فأخبروهم بخلافهم مروان وآل مروان والتبرؤ منه»(٩٨).

وبينما كان أبو مسلم الخراساني يحقق الانتصار تلو الآخر في فارس، في السنة ١٣٠ هـ، كان أبو حمزة الخارجي يدخل المدينة بعد معركة قديد التي قتل فيها عدد كبير من قريش(٩٩)، ويهرب واليها عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك إلى دمشق. وفي خطب أبي حمزة

الخارجي في المدينة ما يعكس لنا مواقع الناس ونفسياتهم في تلك المرحلة. فهم يعترفون بظلم الولاة وجورهم، لكنهم لا يحاربونهم وحينما يظهر من يحاربهم لا يعاونونه، بل على العكس يقفون ضده إلى جانب الولاة[100]. وكان أبو حمزة الخارجي يسمي هشام بن عبد الملك «الأحول» ويقول عنه: «زاد الغني غنىً وزاد الفقير فقراً»[101]. ومقابل هذه الصورة عن الناس والولاة، يقدم أبو حمزة صورة عن الثوار الذين يقودهم والذين يعملون لإقامة النظام الجديد، فيقول في إحدى خطبه: «تعلمون يا أهل المدينة أنّا لم نخرج من ديارنا وأموالنا أشراً ولا بطراً ولا عبثاً، ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيه، ولا لثأر قديم نيلَ منا. ولكنا لما رأينا مصابيح الحق قد عطلت، وعنف القائل بالحق، وقتل القائم بالقسط، ضاقت علينا الأرض بما رحبت، وسمعنا داعياً يدعو إلى طاعة الرحمن وحكم القرآن، فأجبنا داعي الله. . . أقبلنا من قبائل شتى: النفر منا على بعير واحد عليه زادهم وأنفسهم، يتعاورون لحافاً واحداً، قليلون مستضعفون في الأرض، فآوانا وأيدنا بنصره، فأصبحنا والله جميعاً بنعمته إخواناً. . .»[102].

هكذا كانت الحياة الإسلامية تدخل في تحول جديد. وفي ١٣ ربيع الأول من السنة ١٣٢ هـ، خطب بالناس في جامع الكوفة، باسم هذا التحول، أول خليفة عباسي[103].

٢ ـ الحركات الفكرية

ـ ١ ـ

رافقت الحركات الثورية، فسببتها أو نشأت عنها، أفكار كثيرة شكّلت النواة الأولى للتحول الثقافي. وقد رأينا أن الخوارج قرنوا النظر بالممارسة، ووحدوا بين الإيمان والعمل.

نشأت مقابل ذلك حركة تفصل، على العكس، بين النظر والممارسة، أو بين الإيمان والعمل، وهي حركة القائلين بالإرجاء[١]. ويعني الإرجاء أن الحكم على الإنسان أَوْ لَهُ، وعلى العالم أَوْ لَه، إنما هو لله وحده. فلا يجوز للإنسان أن يحكم. فإذا قلنا بالفصل بين الإيمان والعمل، ونفينا الفعل عن الإنسان أمكننا القول: «لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»[٢]. فالأساس هو الإيمان بوحدانية الله. ولا يجوز الحكم على المؤمن بها، أنه كافر مهما ارتكب من أفعال آثمة. فمثل هذا الحكم لا يمكن أن يقوم به إلا الله وحده. ويرى فان فلوتن بأن الإرجاء مارس دوراً مهماً في التخلي عن الجدل العقيم حول تحديد الكافر والمؤمن، ووجه الناس إلى الاهتمام بقضايا الحياة وشؤونها اليومية، وبأنه أعطى الإيمان الذي هو «عقد بالقلب» بُعداً أخلاقياً، فهو من شأن القلب وحده، لا من شأن الآخر أياً كان. ولا يهم بعد هذا العقد أن يكفر صاحبه، سواء كان مولى أو عربياً، عابد أوثان أو

نصرانياً أو يهودياً. ومن هنا كان الإرجاء بمثابة ثورة على الإسلام الشكلي الظاهري[٣]، وبخاصة على الفرائض. وحين يُلغى الشكل الطقسي ولا يبقى غير الباطن والنية، يتساوى الإنسان والإنسان، وتتجاوز الشعوب ما يفرّقها إلى ما يوحدها، ويتخذ الدين طابعاً إنسانياً كونياً لا يفاضل بين فرد وفرد أو بين شعب وشعب، وإنما يجعل من القلب البشري نقطته ومداره.

وفي مناخ القول بالإرجاء نشأت عدة فرق[٤]، نجد بين ما تدين به آراء يناقض بعضها بعضاً، ونقف هنا عند أكثرها بروزاً وأهمية في إطار بحثنا. من هذه الآراء القول بخلق القرآن، أي رفض العقيدة القائلة بأن كلام الله قديم. والقول بخلق القرآن نتيجة للقول بنفي الصفات أو التعطيل، بحسب المصطلح. والجعد بن درهم هو أول من أعلن هذا الرأي[٥]. ويستند القول بخلق القرآن إلى التأويل، وإلى اعتماد العقل مصدراً أول للمعرفة. وكان الجعد يتردد إلى وهب بن منبه، وكان كلما جاءه يغتسل ويقول: اجمع للعقل. أي أن «العقل هو ما يسعى إليه ويجمع نفسه له»[٦].

وعن الجعد بن درهم، أخذ جهم بن صفوان. فتبنى «منهج التأويل وعدم الاهتمام بالحديث»[٧]، و«أفرط في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء»[٨]. وهذا يشير إلى قول جهم إن الله ذات فقط، ولا يُقال إنه شيء لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل أو هو «الجسم الموجود»، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء. أو يقول: «إن الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء... لا يقع عليه صفة، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء»[٩]، وهذا يعني أن جهماً لا يصف الله بوصف يجوز إطلاقه على غيره، كشيء، أو موجود، أو مريد[١٠]. فهو ينزّه الله عن أي تمثيل أو تشبيه. ولعل هذا ما دفعه إلى نفي الفعل عن الإنسان، لكي ينفي أي

تشابه أو تماثل بينه وبين الله، ودفعه كذلك إلى القول بخلق القرآن. وهكذا ينتهي جهم بن صفوان إلى نظرية التنزيه المطلق[11]. وفي نظرية التنزيه المطلق ما يؤدي إلى القول بأن الله وحده هو الذات المطلقة الخالدة، ولهذا لا خلود معه. فالخلود فان، والحركة فانية، والجنة والنار فانيتان. يقول «الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى من فيهما حتى لا يبقى إلا الله وحده، كما كان وحده لا شيء معه»[12]. ويلجأ جهم إلى التأويل في فهم الآيات الكثيرة التي تشير إلى خلود الجنة والنار، وخلود من فيهما، فيفسّر الخلود بالمبالغة والتأكيد، لا التخليد[13]. وفي هذا الضوء سيكون للإيمان معنى جديد، فقد فصل جهم بينه وبين العمل. فالإيمان بالله «هو المعرفة بالله ورسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط. . . وما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح فليس بإيمان». وعلى هذا فإن «الكفر بالله هو الجهل به». وينتج عن ذلك أن الإنسان لا يكفر إذا جحد بلسانه معرفته، وأن «الإيمان لا يتبعّض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح»[14]. وطبيعي أن تقود هذه الآراء إلى رفض النقل أو السمع وإلى القول بأن العقل قبل السمع، فهو الذي يوجب المعرفة ويوجب صلاح الأشياء، أو فسادها، دون حاجة إلى الوحي، وقبل الوحي[15].

ـ ٢ ـ

ونشأ كذلك القول بالقدر أي بأن الإنسان مختار حر، وهو الذي يفعل أفعاله. و«أول من تكلم في القدر معبد الجهني، ثم غيلان بعده»[16]، ويُقال إن معبداً رحل إلى الحجاز واتصل به علماء المدينة

فأقنعهم بآرائه، وإنه كذلك أثّر تأثيراً كبيراً في البصرة والشام[١٧]. وثمة رواية تقول إن يونس الإسواري هو أول من تكلم بالقدر وعنه أخذ معبد الجهني[١٨]. ويروى أن معبداً وعطاء بن يسار جاءا إلى الحسن البصري وقالا له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى». فيجيبهما: «كذب أعداء الله». وهذا يعني أنه كان قدرياً[١٩].

وكان غيلان الدمشقي[٢٠] يقول إن «الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيماناً»[٢١]، وهو يعني أن المعرفة الأولى أي معرفة الله اضطرار، أي فطرية ولذلك ليست من الإيمان، وأن الإيمان يحصل بما يسميه الأشعري «المعرفة الثانية» أي المعرفة التي تنشأ عن النظر والاستدلال[٢٢]. وكان غيلان يرى أن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، فالقدر خيره وشره منه، لا من الله. وكان يرى أن الإمامة «تصلح لغير قريش»، وأن «كل من كان قائماً بالكتاب والسنّة كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»[٢٣].

ومن هنا اتخذ غيلان مواقف سياسية، فقد ناهض الأفكار التي نشرها النظام السياسي الأموي كحصر الإمامة في قريش، والبيعة الشكلية التي تتم بالوصاية أو يعقدها نفر قليل، والجبرية التي ترى أن الإنسان مسير وأن جميع أفعاله مقدرة سلفاً من الله، وهي أفكار استند إليها النظام الأموي ليُسوِّغ بها الظلم والاستبداد[٢٤].

وحين تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة، عهد إلى غيلان بمهمة رد المظالم والأموال المغتصبة، فردها جميعها إلى بيت المال. وقد أقام لبعض هذه الأشياء المغتصبة المنقولة، كالحلي والتحف، ساحة شعبية لبيعها، وكان ينادي في هذه الساحة قائلاً: «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى

متاع الظَّلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنّته وسيرته. من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يأكل والناس يموتون من الجوع»[٢٥].

وفي هذا المنحى كان الحسن البصري[٢٦] يؤكد على حرية الإنسان. وقد أوضح موقفه في رسالة كتبها إلى عبد الملك بن مروان يجيبه فيها عن سؤاله إياه عن رأيه في القدر، وفي رأيه أن الإنسان حر مختار، وأن الموقف الإسلامي الأصلي هو القول بحرية الإنسان[٢٧]. وقد رُوي عنه قوله إن النبي بعث إلى العرب «وهم قدرية مجبرة» وإن الإسلام كان نفياً للجبرية[٢٨]. وتشير بعض الروايات عن الحسن البصري إلى أنه كان ضد السلطة الطاغية[٢٩]، وأنه كان أيضاً ضد الإرجاء، فقد كان «يحكم على من يرى أنه مخطىء، ويحكم لمن يرى أنه المصيب». ولعل في هذا الموقف ما يفسّر انشقاق تلميذه واصل بن عطاء عنه، وما يلقي بعض الأضواء على نشأة المعتزلة[٣٠].

- ٣ -

وفي مناخ التشيّع نشأت نظرية الإمامة. وقد لعب القول بالإمامة وما استتبعه أو تولّد عنه من آراء في الوصية، وعلم الإمام، والعصمة، والبَدَاء، والغيبة، والرجعة، والولاية، والتفويض، دوراً حاسماً في التحول الثقافي العربي[٣١].

نشأت الإمامية، نظريّاً، من القول بإمامة عليّ، ولذلك يقترن مفهومها بمفهوم التشيّع[٣٢]. فالإيمان بأفضلية عليّ بعد النبي وبأنه الإمام والخليفة بعده، وباستمرار الإمامة في ذريته من فاطمة، هو الأساس العقدي لمفهوم الإمامة ولمفهوم التشيع معاً[٣٣]. ومن هنا يخرج

عن عقيدة الشيعة الإمامية الغالبة قول الذين فرّطوا فأجازوا إمامة المفضول كالزيدية، وقول الذين أفرطوا فنزعوا إلى تأليه الإمام، شأن الغلاة، وقول الذين أخرجوا الإمامة من نسل فاطمة، شأن الكيسانية التي قالت بإمامة محمد بن الحنفية[٣٤].

وإمامة علي وصية من النبي بإرادة من الله. والوصية نص جلي أو خفي[٣٥]: الأول انفرد بروايته الشيعة الإمامية، وبعض المحدثين، لكن «على وجه نقل أخبار الآحاد». أما الثاني فإن «جميع الأمة تلقته بالقبول، وإن اختلفوا في تأويله والمراد منه، ولم يقدم أحد منهم على إنكاره ممن يعتد بقوله»[٣٦]. ولما كانت الإمامة وصية من النبي، فإن إنكارها كفر كإنكار النبوة[٣٧]. وهذا يعني أن الإمامة ليست «قضية مصلحية تناط باختيار العامة... بل هي قضية أصولية» لأن الإمام «ركن الدين، لا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة»[٣٨]. فالإمامة أصل ديني أو هي فرض إلهي. وهي، من حيث أنها وصية من النبي لعلي ومن علي لأبنائه، إرث خاص في أبناء علي إلى يوم القيامة[٣٩].

ووجوب الإمامة ناتج عن كون الشريعة أبدية، ولا بد لها من حافظ. والحافظ إما أنه الأمة كلها، أو بعضها. أما الأمة فيجوز عليها النسيان والخطأ والعدول عما عرفت وآمنت به، وارتكاب الفساد، فهي غير معصومة، ولذلك لا يصح أن تكون حافظة للشريعة. وعلى هذا فإن الحافظ يجب أن يكون معصوماً، لا يسهو ولا يغيّر أو يبدل، فيركن المكلفون إليه وإلى قوله، وهذا هو الإمام[٤٠]. فالقطع بعصمة الإمام أول ما يفترضه القول بالإمامة. وإذا كان معصوماً، فهو أفضل الخلق، وإذن لا تجوز إمامة المفضول. وكون الإمام معصوماً يتضمن كونه أعلم الناس.

ومن هنا لا تجوز إمامة الأقل علماً[41]. ويقتضي ذلك إبطال إمامة الذين تقدموا على عليّ والذين أتوا بعده من غير أبنائه، فهؤلاء جميعاً لا يصلحون للإمامة[42]، وقد اغتصبوها وسلبوها من أهلها الشرعيين. وهكذا كان المسلمون يعيشون في ظل إمامة أو خلافة غير شرعية، باستثناء الفترة التي كان فيها علي الإمام والخليفة، أي أنهم كانوا يعيشون في ظل نظام فاسد جائر[43]. ومن هنا كانت الثورة المستمرة لتغيير هذا النظام جزءاً متمماً للقول بالإمامة. ولم يكن انتظار الإمام الغائب، كذلك، إلا انتظاراً لإقامة العدالة، فيملأ الأرض عدلاً، بعد أن مُلئت جوراً.

ولم تكن الوصية بإمامة علي وصية الرسول ـ الشخص، وإنما كانت وحياً من الله. وهذا مما أدى إلى القول إن الإمامة سابقة على الرسالة المحمدية، وإنها تعود إلى بدء الخليقة. وهذا ما يشير إليه قول الإمام الصادق (توفي سنة ١٤٨ هـ): «ما ترك الله الأرض بغير إمام، منذ قبض آدم، يُهتدى به إلى الله، وهو الحجة. من تركه هلك، ومن لزمه نجا»[44]. فالإمامة، من حيث أنها صاحبة الزمان، مصاحبة للزمان منذ بدايته إلى نهايته، ذلك أن الزمان «لا يخلو من حجة لله، عقلاً وشرعاً»[45].

وإذا كان الإمام حجة وحافظاً للشريعة، فلا بد من أن يكون «أعلم الخليقة» كما يعبّر المسعودي، إذ لولا ذلك «لم يؤمن عليه أن يقلب شرائع الله وأحكامه، فيقطع من يجب عليه الحد، ويحد من يجب عليه القطع، ويضع الأحكام في غير المواضع التي وضعها الله»[46]. وهكذا فإن الإمام علي هو الينبوع الأول للمعرفة بعد النبي. وهو المؤسس الأول لعلوم آل البيت. وقد استمد آل البيت وشيعتهم من

هذا الينبوع نظرياتهم في السنّة والحديث، وفي التفسير والتأويل. وبناء على ذلك لم يأخذوا بسنة الصحابة ولا بالنظريات المنبثقة عنها، إذ لا يجوز الأخذ، في رأيهم، إلا عن الأشخاص الذين ثبتت عصمتهم. وهكذا نشأ علمان متقابلان: علم السنّة المتصلة بأبي بكر وعمر وعثمان، وعلم السنّة المتصلة بعلي والأئمة من بعده.

لكن، من أين يأخذ الإمام علمه؟ القائلون بأن الإمامة تبدأ بعد النبي، يجيبون بأن النبي هو مصدر علم الإمام. يقول الطوسي: «الإمام لا يكون عالماً بشيء من الأحكام إلا من جهة الرسول، وأخذ ذلك من جهته»[٤٧]. وهذا يعني أن الكتاب والسنّة هما مصدر المعرفة عند الإمام. وهم يستندون في ذلك إلى أحاديث برواية الإمام الصادق، وإلى أقوال له ولغيره من الأئمة[٤٨]. ومن هنا يرفضون القياس والرأي، ويرون الأخذ بهما بدعة[٤٩]. وفي هذا يتفقون مع أهل السنّة، غير أنهم يختلفون عنهم في أن الإمامية لا تأخذ، بشكل عام، إلا بالأحاديث التي رواها المعصومون، بينما لا يشترط أهل السنّة العصمة في رواة الحديث. ولهذا لم تأخذ الإمامية من الأحاديث التي رواها أهل السنة إلا بتلك التي ثبتت برواية الأئمة المعصومين. كذلك فعل البخاري، فلم يروِ عن الصادق شيئاً، مع أنه أكثر الرواة ثقة وأهمية عند الإماميّة[٥٠]. وكانت الإمامية، استناداً إلى العصمة، تسمي نفسها الخاصة، وتسمي أهل السنة العامة[٥١].

غير أن الإمامية استعاضت عن القياس والرأي بعلم الإمام، وهو علم «لدني من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن والرؤيا في النوم، والملك المحدث، ورفع المنار، والعمود، والمصباح، وعرض الأعمال»[٥٢]. وهذا كله شيء آخر غير الوحي. فالله لا يعلّم

الإمام بالوحي، ذلك أنه خاص بالنبي، وقد انقطع بعده. وهذا يصلنا بالرأي الثاني في علم الإمام وهو القائل بأنه بدأ مع الإمامة منذ بدء الخليقة. وعلْم الإمام، بحسب هذا القول، يكمل الكتاب والسنّة، من حيث أنه يجيب عن المشكلات والأسئلة التي ليس لها جواب صريح في الكتاب والسنّة. وقد يفسّر هذا العلم بأنه علم الباطن، أو علم التأويل القرآني، وقد أعطاه الله للنبي وأعطاه النبي لعلي[٥٣]. وفي قول للإمام الرضا أن علم الأنبياء والأئمة «توفيق» من الله يخصهم به، فيطلعون على «مخزون علمه»، فيكون علمهم «فوق علم أهل الزمان»[٥٤]. وهكذا كان علي محيطاً بالقرآن. بل كان «قيِّم القرآن»[٥٥]. وبما أن نهاية الزمان عودة إلى بدايته، وبما أن علم الإمام هو علم البداية، فإنه كذلك علم النهاية. وهذا يعني أن الإمام لا يعرف ما كان وحسب، وإنما يعرف أيضاً ما سيكون. ومن هنا سمّي علمه «علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس»[٥٦].

وينقسم علم الأئمة من حيث إمكان الإحاطة به إلى ثلاثة أقسام: قسم يجوز أن يظهروه للخلق، وهو المتعلق بالأوامر والنواهي، وقسم مختص بالأئمة المعصومين الأربعة عشر «وليس لغيرهم من الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيه حظ ولا نصيب، ولا يتمكن من حمل ذلك العلم غيرهم»، ومن هنا القول إن حديثهم لا يحتمله «نبي مرسل ولا ملك مقرب ولا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان». وفي هذا المعنى يُروى عن الصادق قوله: «إن حديثنا صعب مُستصعب، لا يحتمله ملك مقرّب ولا نبي مُرسل ولا مؤمن مُمتحَن». قيل: فمن يحتمله؟ قال: من شئنا. وفي رواية: نحن نحتمله». وهذا القسم من العلم هو القسم المتعلق بمعرفة «ذواتهم وحقائقهم»[٥٧]. أما القسم

الثالث فهو المختص بمحمد وعلي، وهو العلم بكنه كل منهما. ولا يعلم كنههما إلا هما[٥٨].

وينقسم علم الأئمة من حيث إحاطتهم بالغيب إلى قسمين، حسب انقسام الأشياء إلى محتومة وغير محتومة. فالأشياء المحتومة، سواء الممكن منها أو المتحقق، «يعلمونها كلها، وأما الأشياء غير المحتومة، فهي آناً فآناً تُفاض عليهم من بحر الإمكان»[٥٩]، وهذا يعني أن الإمام يعلم ما كان، بعلمه الكوني، ويعلم ما يكون، بعلمه الإمكاني. ذلك أن «العلم عين المعلوم، والمطابقة بينهما شرط، فلا يكون العلم كونياً، والمعلوم إمكانياً»[٦٠]، كذلك لا يجوز العكس. فالموجود يحيط به علم الإمام إحاطة وجود، أما الممكن فلا يحيط به إلا إحاطة إمكان[٦١]. وعلى هذا فإن الإمام يعلم الغيب بواجبه وممكنه، لكنه يعلم الواجب بعلم يناسبه ويعلم الممكن بعلم يناسب الممكن.

وهكذا فإن علم الإمام بالأشياء علم إحاطة، أعني أن الأشياء حاضرة لديه عياناً، وليس علمه بها نقلياً أو كسبياً. الأشياء، بتعبير آخر، هي التي تُعرف به، فهو الشاهد على الأشياء، وهو مصدر المعرفة[٦٢].

إذا كان الله خص الإمام بعلم ما كان وما يكون، فمن الطبيعي أن يُمكِّنه من أمور الدنيا، أو يُفوِّض إليه أمر العالم. فكما أنه أعطي معرفة الكون، كذلك أعطي له أن يسوس الدنيا، فيغيّر ويبدّل بمقتضى مشيئة الله، وليس باختياره أو إرادته. وهذا هو معنى الولاية. فالله خص النبي والإمام بولايته، أي خصهما بأن يكونا نوره الناطق، وأن يكون قلبهما وعاء لمشيئته. وهكذا يكون الإمام مجرى وواسطة لفعل الله. ومن هنا تتصل الولاية بالتفويض. وواضح أن التفويض لا يعني

الاستقلال. فالأفعال التي يقوم بها الإمام، لا يقوم بها باختياره وإرادته، في استقلال عن الله، وإنما تنسب إليه من حيث أنه آلتها، ومن حيث أنه مجراها وواسطتها[٦٣]. فلا مشيئة للأئمة أو إرادة، غير مشيئة الله وإرادته. لقد خلقهم الله، بتعبير آخر، على هيئته ومشيئته، وخلقهم له، لا لسواه ولا لأنفسهم. وجعلهم خزائن الغيوب وأولياء على الأشياء، وأذِنَ لهم فيها ولاّهم عليه. فالله يشاء بهم. فلا مشيئة لهم، وليس لمشيئة الله محل سواهم[٦٤].

هكذا تقترن العصمة حكماً بالإمامة. يقول المسعودي إن الإمام إذا لم يكن معصوماً «لم يؤمن أن يدخل فيما دخل فيه غيره من الذنوب، فيحتاج أن يقام عليه الحد، كما يقيمه هو على غيره، فيحتاج الإمام إلى إمام، إلى غير نهاية. ولم يؤمن عليه أيضاً أن يكون في الباطن فاسقاً فاجراً كافراً»[٦٥]. وفي الأخبار أن علي بن الحسين سُئل: «ما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيامة»[٦٦]. والعصمة آتية من هذا الاقتران. فالإمام معصوم من النسيان، ومن الخطأ، ومن الخطيئة. وهذه العصمة قائمة منذ الطفولة، وتستمر حتى الموت. يقول الشريف المرتضى إن الأئمة كالأنبياء «لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب، كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوة ولا بعدها»[٦٧] ويعرف الحلّي العصمة بأنها ما يمنع من المعصية[٦٨].

غير أن القول بعصمة الأنبياء والأئمة يتناقض مع ظاهر بعض الآيات القرآنية، وهذا ما استند إليه دونالدسن، فانتهى إلى القول إن القرآن لا يؤيد عصمة الأنبياء، واحتج بعصيان آدم وموسى وداود[٦٩]، فبالأحرى أن لا يؤيد عصمة الأئمة. وكان الشريف المرتضى قد عالج

هذه المسألة، فقال إن العصمة ثابتة، ولذلك فإن «ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول، لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره. . . على أن ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي، مما ظاهره كالعتاب، منها المقصود به أمته، والخطاب متوجه إليه، ولهذا رُوي عن ابن عباس أنه قال: نزل القرآن بإياك أعني، واسمعي يا جارة»[٧٠]، ويعرِّف المرتضى العصمة بقوله: «هي اللطف الذي يفعله الله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح، ويقال إن العبد معصوم، لأنه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح»[٧١]. والمعنى الأساسي للعصمة هو قدسية الأئمة، وحصر الإمامة بالأئمة الإثني عشر، وتصديق أحاديثهم، ولو لم تُسند. وعن هذه النقطة الأخيرة يقول الإمام الباقر: «إذا حدّثت في الحديث فلم أسنده، فسندي فيه أبي عن جدي، عن أبيه، عن جده، عن رسول الله، عن جبرائيل، عن الله عز وجل»[٧٢] وهذه الرواية هي الأكثر ثبوتاً وصحة، ولذلك هي وحدها التي تمنح اليقين المطلق[٧٣].

ويتصل بنظرية العصمة بخاصة، والإمامة بعامة، القول بالبَدَاء. والبداء في اللغة، ظهور الشيء بعد خفائه، وحصول العلم بعد الجهل. وهو، في مصطلح الإمامية، أن يظهر الله ما خفي. وقد يعني إبداء الله الشيء وإحداثه وإرادة إبقاء قوم بعد إرادة إهلاكهم. ولا يعني البداء هنا أن الله يخفى عليه شيء. فالله لا يخفى عليه شيء حتى يبدو له، ويتجدد له رأي بعد رأي، ويظهر له أمر بعد أمر. فهو يعلم الأشياء كلها قبل وجودها، ووقت وجودها، وبعد وجودها، بعلم

واحد ثابت لا يتغيّر. وإنما يعني إظهار الله ما خفي على الخلق مما هو في خزائن علمه، بحسب ما تقتضيه الحكمة.

وهكذا يجب استبعاد المعنى اللغوي، فهو لا يصح إلا بالنسبة إلى الخلق، أما بالنسبة إلى الله فيجب النظر إلى المعنى الاصطلاحي وهو أن الله جعل لكل وقت وحالة حكماً مخصوصاً معيناً محدوداً بحد معيّن ووقت مخصوص معلوم عنده، مجهول عند الخلق، فلما انقضى وقت الحكم الأول وأتى وقت الحكم الثاني المخفي عن الخلق، أظهره لهم[٧٤]. فالبداء هو التغيّر الذي يحدثه الله في كتاب المحو والإثبات، فيثبت ما لم يكن مثبتاً، ويمحو ما أثبت فيه. ومنزلة البداء من هذه الناحية، في التكوين كمنزلة النسخ في التشريع. فالنسخ بداء تشريعي، والبداء نسخ تكويني. وكما أن النسخ التشريعي انتهاء للحكم المنسوخ فالبداء هو إثبات استمرار الأمر التكويني. لذلك لا بداء إلا في امتداد الزمان الذي هو أفق الزوال والتجدد، أي لا بداء إلا في المكان والزمان.

والقول بالبداء ردٌّ على القول بأن الله فرغ من الأمور، لأنه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء، فقدّر كل شيء وفقاً لعلمه. وهكذا يكون معنى البداء أنه يتجدد لله تقديرات وإرادات حادثة كل يوم، بحسب المصالح المنظورة له. فتكاليف الخلق تتبدل وتختلف، بتبدل الأوضاع والأحوال واختلافها. لكن لا يمكن القول إن الأمر الجديد في البداء، أو الحكم الجديد في النسخ، كان مخفياً عن الله، مجهولاً عنه، ثم ظهر له وعلمه. وإنما يجب أن يُقال إن هذا الأمر الجديد انتقال من عالم الإمكان إلى عالم الكون، أي إنه علم بعد علم، وظهور بعد ظهور.

غير أن البداء لا يقع في الأشياء المتحققة التي تحتّم ثباتها، وهي

الأشياء المحتومة، وإنما يقع في الأشياء الموقوفة، أي الأشياء الممكنة. وعلى هذا فإن البداء رحمة من الله للحيلولة دون يأس البشر. فتبديل الله شيئاً بشيء آخر سواء كان في الأشياء أو الأحكام ليس لمانع يمنعه من إجراء الحكم الأولي، كالجهل أو الغفلة، وإنما يتم التبديل بمقتضى مصالح العباد، فيحدث الله لهم أمراً بعد أمر ويُظهر لهم شأناً بعد شأن.

٣ ـ الحركة الشعرية

ـ ١ ـ

يتمثل التحول الشعري، إبَّان العصر الأموي، في تجربتين: الأولى أسميها التجربة الذاتية، وأعني بها إعطاء الأولية للعالم الداخلي، عالم العواطف والرغبات والأهواء، على العالم الخارجي، عالم القيم الأخلاقية والاجتماعية، أو على الأقل، تغليب الأولى على الثانية. والثانية هي التجربة السياسية الإيديولوجية، وأعني بها التوحيد بين الشعر و«السياسة»، أو النظر إلى الشعر، بوصفه شكلاً من أشكال العمل االسياسي. فالشعر، بالنسبة إليها، وسيلة لخدمة «المبدأ» يبشر به ويدعو له. أي أنه وسيلة جماعية لا فردية، وهو، إذن، كلام كغيره من الكلام، وليس له امتياز بذاته، وإنما يحسن إذا عبَّر عن فكرة حسنة، ويقبح إذا عبّر عن فكرة قبيحة. وإذا أمكن أن نربط التجربة الأولى بامرىء القيس، فمن الممكن أن نرى التجربة الثانية امتداداً لموقف الإسلام من الشعر، وللمنحى الذي يتمثل في شعر عروة بن الورد وحياته.

إذا صح القول إن الشعر في الجاهلية كان «ديوان العرب» وإنه لم يكن للعرب «علم أصح منه»، فإننا نستطيع أن نصف الشعر الجاهلي

بأنه الأصل الأول للثقافة العربية. ولا يجوز أن يوحي هذا الوصف بأن الشعر الجاهلي نمط واحد، بخصائصه ومناحيه، وأنه بالتالي واحد في قضاياه وآفاقه. ذلك أن دراسة هذا الشعر تؤكد ما يناقض ذلك. فالشعر الجاهلي شبكة من خيوط الاتجاهات، وليس خيطاً وحيداً. إنه كثير وليس واحداً. إن فيه ـ هو الأصل، انقساماً في مستوى الأصل. وهو انقسام يفرز الشعر الجاهلي إلى أطراف متعددة. فالأصل الأول للثقافة العربية منقسم، متنوع، بدئياً. وهذا يعني أنه متعدد متنوع من حيث المحتوى ومن حيث التعبير معاً.

تجلى هذا التعدد، بدءاً من ظهور الإسلام، في اتجاهين: الأول يحافظ على القيم السائدة: القديمة التي أقرها الإسلام، والجديدة التي نشأت معه، والثاني يتمرد عليها ويخرج. وقد رأينا كيف شجع النبي والخلفاء الأربعة شعراء الاتجاه الأول، وكيف أنهم عاقبوا، بالسجن أو الجلد شعراء الاتجاه الثاني. وهكذا يمكن أن نصف شعراء التجربة الأولى، أي التجربة الذاتية، بأنهم شعراء التمرد على القيم السائدة، وهي هنا، بعامة، القيم التي أقرها الإسلام. وبما أن هؤلاء الشعراء يكملون، بشكل أو بآخر، المنحى الذي يمثله امرؤ القيس، فإن من الطبيعي أن نشير أولاً إلى مظاهر تمرده وخروجه، خصوصاً أنه يمثل، في التراث العربي، النموذج الشعري الأول للخروج، أي للتحول.

ـ ٢ ـ

«أشعر الناس ذو القروح»، يقول لبيد بن ربيعة، ويعني امْرَأَ القيس[١]. وأكثر «الناس» يوافقون لبيداً على أن امرأ القيس أشعرهم. وفي هذا يقول الأصمعي: «أولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس، له الحظوة والسبق». وهو «رأس الشعراء»[٢]. ويذكر ابن سلام المعيار

الذي اعتمده الناس في تقديم امرىء القيس فيرى أنه السّبق والابتداع، فقد «سبق العرب إلى أشياء ابتدعها»، وكان لهذا السَّبق المبتدع تأثيره في العرب «فاستحسنوه واتبعوه»[٣]. وضمن هذا المنظور يصفه عمر بن الخطاب، في ما يقال، بأنه «سابق الشعراء، خسف لهم عين الشعر»[٤]، أي حفرها وفجّر ماءها. ويقول عنه أبو عبيدة معمر بن المثنى على لسان من فضله أنه «أول من فتح الشعر»[٥].

مع ذلك أمضى امرؤ القيس معظم حياته طريداً ومات طريداً. ولعل من أسباب ذلك أنه كان «يتعهّر في شعره»[٦]. ففي الأخبار أن أباه طرده مرتين: المرة الأولى بسبب ما ورد في قصيدته «قفا نبك» حول فاطمة، والمرة الثانية بسبب قصيدته «ألا انعم صباحاً أيها الطلل البالي».

ويعني طرده أن الأخلاق أو القيم السائدة هي، بالنسبة إلى أبيه، أكثر أهمية من الشعر. بل إن انتصار أبيه للأخلاق بلغ من الشدة والجذرية درجة دفعته إلى الأمر بقتل ابنه: «اقتل امرأ القيس واتني بعينيه»، هكذا أمر مولاه ربيعة. لكن هذا ذبح غزالاً وأتاه بعينيه[٧]. وحين بلغ امرأ القيس أن أباه قتل قال: «ضيَّعني صغيراً وحمَّلني دمه كبيراً»[٨]. وتعبّر هذه الكلمة عن المرارة التي كانت ترافق العلاقة بينه وبين أبيه.

هذا يعني أن امرأ القيس لم يكن شاعراً قبلياً بالمعنى الذي يصطلح عليه النقد العربي القديم، وأن شعره بالتالي، لم يكن شعراً قبلياً. كان امرؤ القيس، إذن، يسلك ويفكر خارج نظام القبيلة وقيمها السائدة. ففي شعره وسلوكه ما يخرق هذه القيم، وبخاصة في ما يتعلق بالمرأة والحب. فالحب، كما ينظر إليه ويمارسه، فعل مخرِّب. لا يهدم بنية

العائلة ووحدتها فحسب، وإنما يهدم كذلك بنية القيم ووحدتها. وهكذا يخرج امرؤ القيس عن نمط القيم الجاهلية. ويمكن تفصيل هذا الخروج في ثلاث نواح:

تتمثّل الناحية الأولى في خروجه على النموذج الأخلاقي، ومن هنا أُخذ عليه «فجوره وعهره»[9]، وقيل عن المعنى في شعره حول المرأة إنه «معنى فاحش». وإنه «قصد للحبلى والمرضع دون البكر. . . ما فعل هذا إلا لنقص همته»[10]. فالزواج من البكر دليل على «علو الهمة»، وقد خالف امرؤ القيس هذه القيمة فاتهم بنقص الهمة.

وتتمثّل الناحية الثانية في خروجه على نموذج المعاني. ويوضح هذه الناحية ما رُوي عن زوجته أم جندب من أنها حكمت بينه وبين علقمة، وفضّلت علقمة عليه[11]. وقد استندت في حكمها إلى قصيدتين بموضوع واحد وقافية واحدة ورويّ واحد، وإلى مقياس هو المثال ـ النموذج للأفراس العربية، كما يترسخ في ذهنها: الفرس الذي يسرع دون أن يُزجر ودون أن يتعب. وقد خالف امرؤ القيس في وصفه هذه الصورة النموذجية، بينما جاء وصف علقمة مطابقاً لها. وهكذا فضّلت علقمة. فالمطابقة مع النموذج هي الأفضل، ولذلك فإن الشاعر الذي يستعيد النموذج أفضل من الشاعر الذي ينحرف عنه أو يشوّهه.

وتتمثّل الناحية الثالثة في الخروج على نموذج التعبير. فامرؤ القيس يحيد باللفظة عما وُضعت له أصلاً. فكما أنه لا يطابق بين المعنى ونموذجه، فإنه كذلك لا يطابق بين اللفظة ومدلولها الأصلي. ثم إنه لا يتقيّد بنسق التعبير. فمن الجهة الأولى، عاب عليه الأصمعي قوله:

وأركَبُ في الروعِ خَيْفانةً
كسَا وجهها سَعَفٌ مُنْتَشِرْ

وذلك أن الشَّعر في ناصية الفرس إذا غطى وجهه «لم يكن الفرس كريماً»[١٢]. وهذا نقد يفسّر اللفظة بمعناها الظاهر الحرفي، وهو قائم على القول بالمطابقة الحرفية المباشرة بين اللفظ كدالٍ والمعنى كمدلول، أو بين الاسم والمسمى، وهو نقد ينظر إلى الشعر كأنه حقيقة «علمية». فقد يصح هذا النقد في الفلسفة أو العلم، إلا أنه لا يصح في الشعر[١٣].

أما من الجهة الثانية فقد أُخذ عليه أنه كان يضيف بيتاً إلى بيت ويعلّقه به «وهذا عيب عندهم. لأن خير الشعر ما لم يحتج بيت منه إلى بيت آخر. وخير الأبيات ما استغنى بعض أجزائه ببعض إلى وصوله إلى القافية»[١٤]. فالشعر عبارة عن تركيب أفكار بألفاظ تساويها، في جمل كل منها تستقل وتقوم بذاتها[١٥].

غير أن المرزباني يشير إلى إمكان تجويز مثل هذا الخروج الفني، بالنسبة إلى امرىء القيس، «المبتدىء بالإحسان». فقد علق على بيته:

ألا أيّها الليلُ الطويلُ ألا انْجَلِ
بصبحٍ، وما الإصْباحُ منكَ بأمثلِ

فقال إن امرأ القيس «بحذقه، وحسن طبعه وجودة قريحته، كره أن يقول: إن الهَمَّ في حبه يخف عنه في نهاره، ويزيد في ليله، فجعل الليل والنهار سواء عليه في قلقه وهمه وجزعه وغمه... فأحسن في هذا المعنى الذي ذهب إليه، وإن كانت العادة غيره والصورة لا توجبه»[١٦]. وهكذا يمكن لأحذق الشعراء بالشعر أن يشذ عن العادة، وأن يخالف ما اتفق عليه[١٧].

- ٣ -

سار في هذا الاتجاه التمردي الذي بدأه امرؤ القيس شعراء كثيرون في العصر الأموي، لكن على تفاوت وتنوع. وكان أبو محجن الثقفي[١٨] من أوائلهم. فقد أصر على شرب الخمر رغم تحريمها، لكنه تاب، كما يُروى، وتوقف عن شربها قبل أن يموت. وفي شعره القليل الذي وصل إلينا يؤكد على اللذة حتى الانتشاء فيما يؤكد أن اللذة هي النار. ويمكن، من هذه الناحية، أن يُعد بين الشعراء الأول الذين أعطوا للتمرد، متمثلاً في انتهاك المحرم، بُعداً وجودياً. وبذلك أعطى ممارسة الخمرة معنى جديداً، نقلها من مستوى العادة إلى مستوى الرمز.

ومن أمثلة التمرد والخروج، الحطيئة[١٩]. وكان يوصف بأنه «رقيق الإسلام لئيم الطبع»[٢٠]، وأنه كان «سفيهاً شريراً، فاسد الدين... وما تشاء أن تقول في الشاعر عيباً إلا وجدته، وقلما تجد ذلك في شعره»[٢١]. وهذا يعني أن شعره كان كاملاً، على الرغم من نقص دينه وفساده. ويُروى أنه حين حضره الموت، قيل له: أوْصِ. فقال: أبلغوا أهل ضابىء أنه شاعر حيث يقول:

لكلِّ جديدٍ لذَّةٌ غيرَ أنَّني
رأيتُ جديدَ الموتِ غيرَ لذيذِ

وسُئل: فما تقول في مالك؟ قال: للأنثى من ولدي مِثْلا حظّ الذكر، قالوا: ليس هكذا قضى الله، قال: لكني هكذا قضيت[٢٢]. وسُئل: ما توصي لليتامى؟ قال: كلوا أموالهم ونيكوا أمهاتهم[٢٣]. وقيل إنه ارتد، بعد موت النبي، ثم عاد فأسلم ثانية. وقال في ارتداده:

أطعنا رسول الله ما كان حاضراً
فيا لهفتي، ما بالُ دين أبي بكر
أيورِثها بكْراً إذا مات بعده
فتلك، وبيت الله قاصمةُ الظّهرِ[٢٤]

ومن هؤلاء الشعراء الخارجين المتمردين، أبو الطمحان القيني، ويوصف بأنه «كان فاسقاً» ومن «الخلعاء» و«خبيث الدين في الجاهلية والإسلام»[٢٥]. ومنهم ضابِىء بن الحارث البرجمي[٢٦]، ولعله أول شاعر عربي أشار إلى العلاقة الجنسية التي تقوم بين المرأة والكلب، وهو يقول في ذلك:

فأمّكم لا تتركوها وكلبكم
فإنّ عقوقَ الوالداتِ كبيرُ
فإنّك كلبٌ قد ضريت بما ترى
سميعٌ بما فوقَ الفراشِ خبيرُ
إذا عثنت من آخرِ الليلِ دخنةٌ
يبيت لها فوق الفراشِ هريرُ[٢٧]

ومنهم: سحيم عبد بني الحسحاس[٢٨]، ويُروى أن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي اشتراه وكتب إلى عثمان يخبره بذلك قائلاً: «اشتريت لك غلاماً حبشياً شاعراً»، فكتب إليه عثمان: «لا حاجة بنا إليه، فاردده. فإنما حظ أهل العبد الشاعر منه إذا شبع أن يشبب بنسائهم، وإذا جاع أن يهجوهم»[٢٩]. ويُقال إن عمر بن الخطاب سمعه ينشد:

ولقد تحدَّر من كريمةِ بعضِهمْ
عَرَقٌ على جَنْبِ الفراشِ وطيبُ

فقال له: «إنك مقتول. فسقوه الخمر، ثم عرضوا عليه نسوة، فلما مرّت به التي كان يُتهم بها، أهوى إليها، فقتلوه»[30]. ومن شعره الذي عُدّ خروجاً على الأخلاق، قوله[31]:

وهَبّتْ شمالٌ، آخِرَ الليل، قرّة
ولا ثوبَ إلّا بُردها وردائيا
توسّدني كفّاً وتثني بمعصم
عليَّ، وتَحْوي رجْلَهَا مِنْ ورائيا
فما زالَ بُرْدي طيّباً مِنْ ثيابها
إلى الحَوْلِ، حتى أنهجَ البردُ باليا

وكان هذا الخروج شكلاً من أشكال إثبات الذات في مجتمع يميّز بين العبد وغيره، مما توضحه كلمة عثمان. ويحاول الشاعر أن يثبت ذاته بصيغ أخرى، منها إسلاميته ومنها الإشارة في شعره إلى أن الإنسان لا يجوز أن يُقَوَّمَ بجنسه أو بلونه، بل بأخلاقه. كقوله مثلاً:

إنْ كنتُ عبداً فنفسي حرّةٌ كرماً
أو أسودَ اللونِ، إني أبيضُ الخُلقِ

ومن هؤلاء النجاشي الحارثي[32]، الذي يوصف بأنه «كان فاسقاً رقيق الإسلام... خرج في شهر رمضان على فرس له بالكوفة يريد الكناسة، فمر بأبي سمّال الأسدي فوقف عليه، فقال: هل لك في رؤوس حملان في كرش في تنور من أول الليل إلى آخره، قد أينعت وتهرأت؟ فقال له: ويحك أفي شهر رمضان تقول هذا؟ قال: ما شهر رمضان وشوال إلا واحداً. قال: فما تسقيني عليها؟ قال: شراباً كالورس يطيب النفس ويجري في العرق ويكثر الطرق ويشد العظام ويسهّل للفدم الكلام»[33].

والنجاشي ممن تجرأوا على هجو قريش[٣٤].

وهكذا يقترن التمرد الأخلاقي عند النجاشي بتمرد سياسي على سيادة قريش.

ومن هؤلاء شبيل بن ورقاء الذي يصفه ابن قتيبة بأنه «أسلم إسلام سوء، وكان لا يصوم شهر رمضان، فقالت له بنته: ألا تصوم؟ فقال:

وتأمرني بالصّومِ، لا دَرَّ درّها
وفي القبر صومٌ، لا أباكِ، طويلُ[٣٥]

ومنهم الأحوص الذي كان «يُرمى بالأبنة والزنا»، والذي أعلن اللذة مبدأ للحياة في قوله:

وما العيشُ إلاّ ما تلذّ وتشتهي
وإن لامَ فيه ذو الشَّنَان وفنَّدا
إذا أنت لم تعشقْ ولم تدرِ ما الهوى
فكُن حجراً من يابس الصخر جلمدا[٣٦]

هذا الاتجاه الذي يمكن أن نصفه بأنه اتجاه التحلل من القيم الدينية عمّقه الأقيشر الأسدي[٣٧]، وأضفى عليه بعد السخرية. فهو لا يكتفي بأن يعلن في شعره ما تمكن تسميته بدين الخمر. وإنما يسخر كذلك من الدين نفسه[٣٨].

وإذا كان الأقيشر الأسدي يرى الحياة في تحليل الحرام، ويرى أن اللذة هي في انتهاك هذا الحرام، فإن الوليد بن يزيد[٣٩] مزج بين ممارسة الخلافة وممارسة اللذة بمختلف أشكالها، بحيث أصبح بلاطه مسرحاً وملهى. فلم يبقَ مغنٍ أو ظريف أو راوية أو مهرّج في أنحاء

مملكته إلا استدعاه من أجل إغناء حياته التي اختطهـا، حياة اللذة[٤٠].
ويُقال إنه هيّأ في قصره بركـة ملأهـا خمراً، كـان يسبح فيهـا ويشرب،
وحوله المغنون، ثم يخرج من البركة يترنح وينشد:

أشـهِـدُ الـلهَ والمـلائـكـةَ الأبـرارَ
والـعـابـديـن أهْـلَ الـصّـلاحِ
أنّـي أشْـتـهـي الـسّـمـاعَ وشُـربَ
الـكـأسِ والـعضَّ لـلخـدودِ المـلاحِ
والـنّـديـمَ الـكـريـمَ والخـادم الـفـاره
يـسـعـى عـليَّ بـالأقـداحِ[٤١]

وقـد عملت تجربـة الوليـد على تـوكيـد الصلة بـين الشعـر والحيـاة اليومية، وبخاصة جوانب اللهو واللذة في هذه الحياة، وهي التي تتمثل في الحب والخمـرة. والحياة اليـومية التي عـاشها الـوليد حيـاة حضريـة مُترفة، وهذا مما عمّق الحس المدني في الشعر على غرار ما فعل عمربـن أبي ربيعة، وشارك في تأسيس جمالية مدنيـة، مقابـل الجمالية البدويـة السـائدة. ولم يكن تـأسيس هذه الجـمالية يتضمن رفض القيم البـدوية الفنيـة وحسب، وإنمـا كـان يتضمن كـذلـك رفض القيم الـدينيـة والأخلاقية. وهكذا ساعدت تجربـة الوليـد، من الناحيـة الأولى، على تَلْيـينِ اللغة الشعـريـة، وكتـابـة المقـطعـات القصـيرة ذات المـوضـوع الواحد، وكتابة الشعر بأوزان خفيفة وإيقاعات سهلة، بحيث امتزجت القصيدة بالأغنية. وساعـدت، من الناحيـة الثانيـة، على الفصـل بين الشعر من جهة والدين والأخلاق والسياسة من جهـة ثانيـة، والتوكيـد على أن الشعر تجربة ذاتية[٤٢].

— ٤ —

وصل هذا المنحى الذاتي إلى أوجه الجمالي في شعر ذي الرمة[٤٣]، وإلى أوجه «الإباحيّ» في شعر عمر بن أبي ربيعة، وإلى أوجه النفسي في شعر جميل بثينة. فقد أعطى ذو الرُّمة للغة الشعرية بُعداً تصويرياً لا عهد لها به، فأكمل بذلك ما بدأه امرؤ القيس، وفتح لمن سيأتي بعده العالم الشعري الحقيقي، وأعني به عالم المجاز. ففي شعره نتلمس بداية التوكيد على أن الشعر أكثر من مجرد تعبير عن الحياة، والنظر إليه كطاقة تكمل الحياة، وتضيف إليها ما لا تقدر عليه الطبيعة بذاتها. نتلمس، بتعبير آخر، بدايات القول إن الشعر إبداع، لا مجرد نقل وتفسير. وهكذا يضعنا شعره في أفق من المماثلات والمقابلات في ما بين عناصر الطبيعة وأشيائها، البدوية والحضرية، الكونية والذاتية، الجسدية والذهنية، بحيث تبدو الطبيعة كلها، على تباين عناصرها وتضادها، وحدة وجود ووحدة خيال. وفي هذا ما يحيد بالكلمات عما وُضعت له أصلاً، ويعطيها معاني جديدة وأبعاداً جديدة.

والواقع أن شعر ذي الرِّمة يمثّل مرحلة انتقال، أي مرحلة تجريب. فهو انتقال بين اللغة الشعرية الواقعية، واللغة الشعرية المجازية، وهو انتقال بين التقليد والتجديد، وهو انتقال بين الحساسية البدوية والحساسية الحضرية. ولعل في ذلك ما يفسّر اضطراب النقاد في نظرتهم إلى شعره[٤٤].

— ٥ —

يقدم شعر عمر بن أبي ربيعة عناصر تحويلية مهمة، سواء من حيث النظرة والمضمون، أو من حيث طريقة التعبير[٤٥]. فهو يطرح في شعره

قيماً جديدة في كل ما يتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة لا يقرها المجتمع الذي عاش فيه، ويعبّر عن هذه القيم بطريقة جديدة. وفي رواية أن جميل قال في شعره: «هذا والله ما أرادته الشعراء فأخطأته، وتعللت بوصف الديار»[٤٦]. وما أخطأه الشعراء هو تحضير الحب أو تمدينه. وتوضح ذلك كلمة لعمر بن أبي ربيعة في خبر يقول إنه خرج مرة مع الحارث بن خالد المخزومي وجماعة من الشعراء، فبرقت السماء، فقال الحارث: كلنا شاعر، فهلموا نصف البرق، فوصفه كل منهم باستثناء عمر الذي قال:

أيا ربّ لا آلو المودّة جاهداً
لأسماءَ، فاصْنَعْ بي الذي أنتَ صانعُ

ثم قال: «ما لي وللبرق والشّوك؟»[٤٧].

وكان هذا الحس المدني أو الحضري في أساس اتجاه عمر إلى الإيقاعات الشعرية الخفيفة، لكي يستجيب، من جهة، لضرورة الغناء[٥١]، ولكي يلبي من جهة ثانية، ذوق القارىء الحضري. ومن هنا كثُرت عنده الأوزان الشعرية الخفيفة، وصارت جزءاً من اللغة المأنوسة الدارجة على الألسن.

يؤسس شعر عمر بن أبي ربيعة لما تمكن تسميته بالنزعة الشهوية، أو الإباحية في الشعر العربي، وهو في ذلك يتابع ما بدأه امرؤ القيس. إن شعرهما يستمد أهمية خاصة من كونه يؤسس الرغبة أو الشهوة على المحرم، دينياً أو اجتماعياً، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية ـ الدينية. فالانتهاك، هو ما يجذبنا في شعرهما.

الإنسان هو، لاشعورياً، ضد كل «ثمر محرّم»، لذلك نعجب بكل من يدنس هذا الثمر وينتهكه. هذا الانتهاك يفتح ثغرة من الضوء في

ظلام العادات أو الأخلاق ـ ومن خلال هذه الثغرة نلمح كيف يتهدم العالم القديم، أو تتهدم عوائق الحرية. هذا الانتهاك هو، بالنسبة إلى السائد فساد أو ضلال ـ لكن عندما يكون المجتمع قائماً على الضلال، أفلا يصبح ضلال الخروج عليه، الفضيلة الكبرى؟

ثم إن في شعر عمر بن أبي ربيعة ما يردم الهوة بين الحياة واللغة، فهو نموذج للتعبير عن الحياة «الإباحيّة»، ممارسة وتصويراً، بحرية كاملة. إنه يتجاوز المحرم سواء كان في العادات أو الأفكار. وهو في ذلك يتجاوز الكبت، ويقدم للقارىء نوعاً من اللقاء بين الرمز الجنسي والشهوة الجنسية. فالشهوة، من ناحية، استيهام، والشعر طريقة لتحقيق هذا الاستيهام. وهكذا تتحقق الشهوة في الشعر إذ يولِّد في نفس القارىء اللذة، ويمنحه الشعور بالاطمئنان. فالإنسان البالغ يخجل من شهواته، لأنه يشعر بطفوليتها، بالإضافة إلى كونها ممنوعة، ومن هنا يخفيها عن الآخرين كأنها من أسراره الحميمة. وحين يتحدث الشاعر عنها، كما فعل عمر في مجتمع طهري كالمجتمع الإسلامي الأول، فإنه يُرضي القارىء ويسرّه، لأن قراءته لشعره تزيل توتره النفسي الناتج عن الكبت، أو تخففه.

وإذا كان الشعر، بمقتضى النظرة الإسلامية، شكلاً من المطابقة الدقيقة بين الكلام والطهرية الدينية، فإن شعر عمر بن أبي ربيعة يقدم، على العكس، شكلاً من المطابقة بين الكلام وشهوة الحياة، فيما يتجاوز القيم الدينية والمعايير الأخلاقية في آن. وفي هذا، على الأخص، تكمن خاصيته التحويلية.

ـ ٦ ـ

أما جميل بثينة(٤٩)، فقد أعطى شعره للحب، وللعلاقة بين الرجل

والمرأة بُعداً من نـوع آخر. فلقـد بدأ تـاريخاً آخـر لمعنى الحب، ولمعنى العلاقة بين العاشقين. ولا نستطيع أن نتبيّن أهمية النظرة التي بثّها شعر جميـل، إذا لم نعرف طبيعـة العلاقـة بين الـرجل والمـرأة، كما يصـورها الإسلام، وعلى الأخص، كما وردت في القرآن.

١ ـ الصورة الأولى التي يعرضها القرآن هي صورة آدم ـ حواء، في الجنـة. ونلاحظ في هـذه الصورة: أ ـ أن آدم خلق، وعـاش وحده في الجنة، قبل أن تُخلق حواء. ب ـ أن حواء خُلقت من ضلعـه. ج ـ أن حواء سميت سكناً[٥٠] لآدم.

وفي «جـامع البيان عن تأويـل آي القرآن»[٥١] أن الله أخرج «إبليس من الجنة حين لعن، وأسكن آدم الجنـة، فكان يمشي فيهـا وحشاً ليس لـه زوج يسكن إليها، فنام نومة فاستيقظ، وإذا عند رأسـه امرأة قـاعدة، خلقهـا الله من ضلعه، فسألها: من أنتِ؟ فقـالت: امرأة. قـال: ولِمَ خُلقتِ؟ قالت: تسكن إليّ. قالت له الملائكـة ينظرون مـا بلغ علمه: ما اسمها يـا آدم؟ قال: حـواء. قالـوا: ولِمَ سمّيت حواء؟ قـال: لأنها خُلقت من شيء حي». وفي رواية أخرى[٥٢] أنه «لما فرغ الله من معاتبة إبليس، أقبل على آدم وقد علّمه الأسـماء كلها (. . .) ثم ألقى السنـة عـلى آدم (. . .) ثم أخـذ ضلعـاً من أضـلاعـه من شقّـه الأيسر ولأَم مكـانـه لحماً، وآدم نـائم لم يهب من نـومتـه حتى خلق الله من ضلعـه زوجته حواء، فسـوّاها امـرأة ليسكن إليها فلما كشف عن السنـة وهبّ من نومته رآها إلى جنبه، فقـال: لحمي ودمي وزوجتي، فسكن إليها. فلما زوّجه الله (. . .)، وجعل له سكناً من نفسه، قال له، فتلا: «يـا آدم اسكن أنت وزوجتك. . . الآية»[٥٣].

٢ ـ الصورة الثانية هي الهبوط من الجنة، لأن آدم وحواء اقتربا من

الشجرة التي نهاهما الله عنها بقوله: «ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين». واختلف المفسرون في نوع الشجرة. فقيل إنها السنبلة أي الحنطة. وقيل إنها الزيتونة. وقيل إنها الكرمة. وقيل إنها التينة. وأياً ما كانت فهي «الشجرة التي تحتك بها الملائكة للخلد»[٥٤]. «وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته، فلما أراد إبليس أن يستزلهما، دخل في جوف الحية، وكانت للحية أربع قوائم كأنها بختية[٥٥]، من أحسن دابة خلقها الله، فلما دخلت الحية الجنة، خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته، فجاء به إلى حواء، فقال: أنظري هذه الشجرة، ما أطيب ريحها، وأطيب طعمها. وأحسن لونها. فأخذت حواء فأكلت منها، ثم ذهبت بها إلى آدم، فقالت: أنظر إلى هذه الشجرة ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها! فأكل منها آدم، فبدت لهما سوآتهما، فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربه: يا آدم أين أنت؟ قال أنا هنا يا رب. قال: ألا تخرج؟ قال: أستحي منك يا رب. قال: ملعونة الأرض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكاً (. . .) ثم قال: يا حواء أنت التي غرّرت عبدي، فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً»[٥٦]. وفي رواية أن الله قال عن حواء: «إن علي أن أدميها في كل شهر مرة، كما أدميت هذه الشجرة، وأن أجعلها سفيهة فقد كنت خلقتها حليمة، وأن أجعلها تحمل كرهاً وتضع كرهاً، فقد كنت جعلتها تحمل يسراً وتضع يسراً»[٥٧]. وفي رواية أن الله قال لآدم بعد أن أكل من الشجرة: «لِمَ أكلتها وقد نهيتك عنها؟ قال: يا رب أطعمتني حواء. قال لحواء: لِمَ

أطعمته؟ قالت: أمرتني الحية. قال للحية: لِمَ أمرتها؟ قالت: أمرني إبليس. قال: ملعون، مدحور. أما أنتِ يا حواء فكما أدميتِ الشجرة فتدمين في كل هلال، وأما أنتِ يا حية فأقطع قوائمك فتمشين جرياً على وجهك وسيشدخ رأسك من لقيك بالحجر»[٥٨].

لا بد هنا من بعض التساؤلات:

أ ـ الشجرة هي «شجرة الخلد» وهي رمز «الملك الذي لا يبلى»، فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد، وملك لا يبلى. (طه: ١٢٠). وإذن لا يجوز أن يأكل منها إلا الملاك أو الخالد: «ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين، أو تكونا من الخالدين». (الأعراف: ٢٠). فهل يعني ذلك أن الجنة مكان، كذلك لغير الخالدين؟

ب ـ كيف صعد إبليس إلى الجنة ليكلّم آدم وحواء، وكان قد طُرد منها؟

التفسير التقليدي يقدم الأجوبة التالية:

– خلص إبليس إلى آدم وزوجته بسلطانه الذي جعله الله له، ليبتلي به آدم وذريته.

– إبليس قادر أن يأتي ابن آدم «في نومته وفي يقظته، وفي كل حال من أحواله، حتى يخلص إلى ما أراد منه، حتى يدعوه إلى المعصية، ويوقع في نفسه الشهوة وهو لا يراه».

– «الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم».

– خلص إبليس إليهما من حيث لا يريانه[٥٩].

ج ـ أكلهما من الشجرة هو الذي كشف لهما سوآتهما، أي أعضاءهما

الجنسية وأمكنة الشهوة فيهما. فهل يعني ذلك أن كل ما يتصل بالشهوة مناقض للجنة أو للخلود؟ وهل الولادة والحبل والحيض عقاب؟ وهذا الأكل هو نفسه الذي أدى إلى أن يُطردا من الجنة إلى الأرض.

د ـ وحين طردهما الله قال لهما: «لكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين». «والمتاع في كلام العرب كل ما استمتع به من شيء، من معاش، أو رياش أو زينة أو لذة أو غير ذلك»[٦٠]. فكيف يطردان من الجنة بسبب الاستمتاع، إلى الأرض التي جعلها لهما استمتاعاً؟

هـ ـ في رواية: «أن آدم لما أصاب الخطيئة: قال: يا رب، إن تبت وأصلحت؟ فقال الله: إذاً، أرجعك إلى الجنة»[٦١]. «فتلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه». فهل العودة عن الخطيئة هي رفض الأكل من الشجرة ـ الشهوة أو المعرفة؟ هل هي، بتعبير آخر، رفض الأرض؟

نكتفي الآن بهذه الأسئلة، لنتابع استخلاص الصورة الكاملة للعلاقة بين الرجل والمرأة، من ناحية الحب، كما جاءت في القرآن.

٣ ـ تجمع الآيات القرآنية بألفاظها ودلالاتها على تصوير الحب تصويراً جنسياً:

أ ـ «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم، هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن». (البقرة، آية ١٨٧).

ويفسّر الطبري الرفث بأنه الجماع أو النكاح. وهذا ما يجمع عليه المفسّرون. ويورد للباس تفسيرين:

ـ «أحدهما أن يكون كل واحد منهما (الرجل والمرأة، الزوج والزوجة) جعل لصاحبه لباساً، لتخرجهما عند النوم واجتماعهما في ثوب واحد، وانضمام جسد كل واحد منهما لصاحبه بمنزلة ما يلبسه على

جسده من ثيابه فقيل لكل واحد منهما هو لباس لصاحبه»[٦٢]. ويفسّر اللباس كذلك بأنه لحاف[٦٣].

- «والوجه الآخر أن يكون جعل كل واحد منهما لصاحبه لباساً لأنه سكن له كما قال جلّ ثناؤه: جعل لكم الليل لباساً، يعني بذلك سكناً تسكنون فيه وكذلك زوجة الرجل سكنه، يسكن إليها، كما قال تعالى ذكره: وجعل منها زوجاً ليسكن إليها، فيكون كل واحد منهما لباساً لصاحبه، بمعنى سكونه إليه»[٦٤].

ومن المفيد أن نلاحظ أن الآية هنا تكرر صورة جاهلية. فالنابغة الجعدي يقول:

إذا ما الضّجيعُ ثنى عطفها
تثنّتْ، فكانتْ عليهِ لِباسا

وكانت العرب تسمي المرأة لباساً وإزاراً. ويُقال: لبست امرأة، أي تمتعت بها زماناً. ولبست قوماً، أي تمليت بهم دهراً. يقول النابغة الجعدي:

لبست أناساً فأفنيتهم
وأفنيت بعد أناسٍ أناسا

كذلك يُكْنَى بالثوب عن جسد الإنسان.

لكن من المناسب هنا أن نشير إلى أن القرآن يشدد على عدم مجامعة المرأة المشركة الوثنية، (المجوسيّة): «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنَّ، ولأمة مؤمنة خيرٌ من مشركة ولو أعجبتكم». (البقرة، آية ٢٢١).

فهناك، إذن، ربط بين الجنس والدين. وأياً كانت المرأة المسلمة فهي أفضل من المرأة المشركة، أياً كانت.

ب ـ «نساؤلكم حرْثٌ لكم، فأتوا حرثكم أنّى شئتم». (البقرة، آية ٢٢٣).

ويفسّر الطبري الحرث بالمزدرع، أي الزرع المحترث. وقيل: الحرث منبت الولد، أو هي مزرعة يحرث فيها. و«أنّى شئتم»، أي كيف شئتم: مضطجعة، قائمة، منحرفة، مقبلة، مدبرة...[٦٥]. وقيل في تفسير أنى: متى شئتم ليلاً أو نهاراً. وفي تفسير تكملة الآية: «وقدّموا لأنفسكم» ما يشير إلى الربط كذلك بين الجنس والدين. فمعنى «قدّموا لأنفسكم»: اذكروا الله قبل الجماع، أو قولوا: باسم الله[٦٦].

وينهى القرآن عن مجامعة الكافرات أو المشركات من أهل الأوثان: «لا تمسكوا بعصم الكوافر» (الممتحنة، آية ١٠). لكنه يحلّل نكاح نساء المشركين اللائي تركنهم والتحقن بالمسلمين، بشرط إعطائهن أجورهن: «ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر»[٦٧].

ويقول حديث نبوي: «تنكح المرأة لدينها وحسبها وحسنها فعليك بذات الدين»[٦٨]. وعن علي أنه قال: «خير نسائكم العفيفة في فرْجها الغلمة لزوجها»[٦٩]. وعن النبي أنه قال لرجل اسمه عكاف الهلالي: «يا عكاف، ألك امرأة؟ قال: لا. قال: «فأنت إذاً من إخوان الشياطين، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم، وإن كنت منا فمن سنّتنا النكاح»[٧٠]، وأنه قال: «لا رهبانية في الإسلام ولا تبتّل»[٧١]. وتفضيل النكاح في الليل إنما هو اتباع للسنّة لأن الله سمّى الليل في كتابه سكناً، والنهار نشوراً. فآثر الناس استقبال الليل لعقدة النكاح تيمناً بما فيه من الهدوء والاجتماع[٧٢].

وموقف القرآن من المرأة الزانية (أو الرجل الزاني) يشير إلى الربط كذلك بين الجنس والدين: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة» (النور، آية ٢). لكن هناك شيء من التساهل مع المرأة الزانية. فإذا زنت امرأة الرجل، يكتفي باسترداد مهره منها: «ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن، إلا أن يأتين بفاحشة مبيّنة». (النساء، آية ١٩) أي إذا كنتم تكرهون صحبة نسائكم ولهن عليكم مهر، فلا تضربوهن لكي يتنازلن عنه. لكن إذا زنين فخذوا مهورهن.

وتفسّر الفاحشة في الآية بأنها العصيان والنشوز والزنى. وفي حديثٍ، جاء: «اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك، فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»[٧٣].

والمحصنات (ذوات الأزواج) محرمات: «والمحصنات من النساء إلا ما ملكت إيمانكم» (النساء، آية ٢٤)، أي ما سبيتم من النساء، فإذا سبيت المرأة ولها زوج في قومها، فهي حلال لمن ينكحها[٧٤].

ج ـ «فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن فريضة» (النساء، آية ٢٤) وهذه الآية يفسّرها الطبري بقوله: إذا تزوج الرجل المرأة ثم نكحها مرة واحدة، فقد وجب صداقها كله. والاستمتاع: هو النكاح وهناك تفسيرات ترى أن الآية تشير إلى تمتع اللذة بأجر، أو إلى زواج المتعة، وهو زواج لأجل مسمى، متى انتهى، انتهت العلاقة بين الرجل والمرأة، دون أن تنشأ عن هذه العلاقة أية مسؤولية لاحقة. و«الأجر» هنا رمز للمهر، فدفع الأجر يدل على أن العلاقة شكل من

الزواج الذي أحلّه الله[٧٥].

ولا يحل للرجل أن ينكح امرأة دون أجر، أو امرأة وهبت نفسها له. لكن يستثني من ذلك النبي وحده. وهذا ما تؤكده الآية التالية: «يا أيها النبي إنّا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن، وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك، وبنات عمك، وبنات عماتك، وبنات خالك، وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك، وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي، إن أراد النبي أن يستنكحها، خالصة لك من دون المؤمنين، قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم، لكيلا يكون عليك حرج، وكان الله غفوراً رحيماً»[٧٦]. (الأحزاب، آية ٥٠).

د ـ «. . . أو لامستم النساء» (النساء، آية ٤٣). وهناك إجماع على أن الملامسة تعني المجامعة[٧٧]. ويستدل على ذلك، أي على أن الملامسة ليست القبلة مثلاً أو أي شكل من أشكال اللمس، بما رُوي عن النبي، على لسان عائشة: «كان رسول الله (صلعم) ينال مني القبلة بعد الوضوء، ثم لا يعيد الوضوء». وعلى لسان أم سلمة، من أن النبي كان يقبّلها وهو صائم ثم لا يفطر ولا يحدث وضوءاً[٧٨].

هـ ـ «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم. . .» (المائدة، آية ٨٧). وهناك إجماع على أن الطيبات تعني اللذائذ التي تشتهيها النفس، وبينها النساء. ويعرض المفسرون بالرهبان الذين حرموا النساء على أنفسهم، وغيرهن من اللذائذ[٧٩].

وفي حديث عن النبي: «لا آمركم أن تكونوا قسّيسين ورهباناً»[٨٠]، ويقول حديث آخر: «ليس في ديني ترك النساء واللحم، ولا اتخاذ

الصوامع»[٨١]. وفي رواية أن ثلاثة نفر على عهد رسول الله ﷺ اتفقوا، فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لا أنام. وقال أحدهم: أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر. وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء. فبعث رسول الله ﷺ إليهم فقال: «ألم أنبأ أنكم اتفقتم على كذا؟ قالوا: بلى يا رسول الله وما أردنا إلا الخير. قال لكني أقوم وأنام أصوم وأفطر وآتي النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس مني»[٨٢].

وفي روايات أن النبي نهى الرجال عن أن يجبّوا أنفسهم، أو يمارسوا عملية الإخصاء، وقال: «لم أومر بذلك، ولكني أمرت في ديني أن أتزوج النساء»[٨٣].

ورغم أن الإسلام حرّر المرأة من قيود كثيرة، اجتماعية وإنسانية، في الجاهلية فإن ثمة تقليداً إسلامياً يجمع على أن الله عاقب المرأة بعشر خصال: بشدة النفاس، والحيض، والنجاسة في بطنها وفرجها، وجعل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين كشهادة رجل، وجعلها ناقصة العقل والدين لا تصلي أيام حيضها، ولا يسلّم على النساء، وليس عليهن جمعة ولا جماعة، ولا يكون منهن نبي، ولا تسافر إلا بوليّ. هذا عدا تفضيل الإسلام الرجل على المرأة، من حيث أنه «قوّام» عليها[٨٤].

٤ ـ لم يغيّر الإسلام طبيعة النظرة إلى المرأة كما كانت في الجاهلية، أو طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، واكتفى بأن نظّم هذه العلاقة فوضع لها قانوناً وجعلها تتم وفقاً لطقوس معينة.

هذه النظرة إلى المرأة، إلى العلاقة معها، تجعلها وسيلة وآلة. والواقع أن الرجل المسلم حين كان يتزوج امرأة ثانية، لم يكن يشعر

أنـه تخلى عن زوجتـه الأولى، ذلك أنـه كان يـراها وسيلة، وكـان ينظر إليها بوصفهـا شيئاً ممـا يملكه. فصـورة العلاقـة بين الـرجل والمرأة في القرآن هي علاقـة زواج، أي علاقـة ارتباط تعـاقدي، ديني، وليست علاقة حب يرى أن الزوجين شخص واحد، وأن الـرجل حـين يتخلى عن زوجته يتخلى عن جزء من كيانه.

- ٧ -

يقدم لنا شعر جميل بثينة صورة عن الحب تغاير الصـورة القرآنيـة. المـرأة الحبيبة في هـذا الشعر ليست النسـاء كلهن وحسب، وإنما هـي كذلك، الوجود كله. يقول جميل:

رفـعـتُ عــن الــدّنـيــا المــنى، غــيرَ ودِّهــا
فــما أســأل الــدّنــيــا ولا أســتزيــدُهــا[٨٥]

ويقول:

وَدَدْتُ، ولا تُــغْــني الــودادةُ، أنها
نــصــيـبـي مــن الــدّنـيــا وأنيّ نــصــيـبُـهــا[٨٦]

هكذا تملأ بثينة العالم، فحيث اتجه ترافقه، وحيث ينظر يراها:

فــما غــابَ عــن عــيــني خــيــالُــكِ لحـظةً
ولا زالَ عــنهــا، والخــيــالُ يــزولُ[٨٧]

ويقول:

فــما ســرتُ مــن مــيــل، ولا ســرتُ لــيـلةً
من الــدّهــر، إلا اعتــادَني منــك طــائفُ[٨٨]

والهاجس الذي يحركه هو أنه لا يفتأ ينظر في السماء، بمختلف الاتجاهات ومختلف الطرق، أملاً في أن يتطابق، ولو مرة واحدة، جفنه مع جفن بثينة.

أُقلِّبُ طَرْفي في السماءِ لعلّهُ
يوافقُ طَرْفي طَرْفَها حينَ تَنْظرُ[٨٩]

هذا التعلّق ببثينة في أثناء الحياة يكشف عن تعلّق بها قديم، أقدم منهما كليهما. يقول جميل:

لقد لامَني فيها أخٌ ذو قرابةٍ
حبيب إليه في نصيحته رُشْدي
فقال: أفقْ حتى متى أنت هائمٌ
ببثنة فيها لا تعيدُ ولا تبدي
فقلتُ له: فيها قضى اللهُ ما تَرى
عليّ، وهل فيما قضى اللهُ من رَدِّ؟
فإنْ يكُ رشداً حبّها أو غوايةً
فقد جئته، ما كان منّي على عَمْدِ
فقدْ جدّ ميثاقُ الإلَهِ بحبّها
وما للذي لا يتّقي اللهَ منْ عهدِ
تعلّق روحي روحَها قبل خلقنا
ومن بعد ما كنّا نطافاً، وفي المهدِ
فزادَ كما زِدْنا، فأصبحَ نامياً
وليس إذا متْنا بمنتَقَضِ العهدِ
ولكنّه باقٍ على كلّ حالةٍ
وزائرنا في ظلمةِ القبرِ واللحدِ[٩٠]

فحبهما قدر سابق، ولهذا لا يمكن أن يرد ولا أن يقاوم. وفي مثل هذا الحب لا تعود الحبيبة كائناً فردياً مشخصاً، وإنما تتحول إلى فكرة، وتصبح رمزاً للمطلق. وتنتج عن ذلك ثلاثة أمور: الأول، هو أن الحبيبة تُحب لذاتها، كما يُحب الله، لا رغبة ولا رهبة، لا طمعاً باللقاء ولا خوفاً من الغياب. والثاني، هو أن الحب لا يعود يستمتع بالحاضر، بل بالمستقبل. والثالث هو أن الحب يفلت من سيطرة المحب، فلا يعود قادراً أن يواجهه، ويصبح عاجزاً، في الوقت نفسه، عن تفسيره.

ومن هنا نفهم كيف أن جميل يصوّر لنا حبه كأنه حالة لا يستطيع أن يفسّرها. فهي لا تخضع للتحليل، ولذلك لا تخضع للمعرفة العلمية أو العقلية. إنه حالة لا شعورية. بل هو حالة حصلت له قبل أن يولد. فحبه سر كوني، أو قوة خفية جذبته إليها دون أن يعرف كيف، ولماذا؟ ومن هنا هيامه الذي يؤدي به إلى القلق والنحول وأخيراً إلى الموت.

هذه الحالة شغلت جميل عن بثينة ـ المرأة، ببثينة ـ المثال الذي يجمع في ذاته كل شيء. وهكذا تحوّل حبه من بثينة إلى حبه ذاته الذي أصبح الكون كله. صار يحب حبه لها أكثر من حبه إياها. بل صار ممكناً أن يقول لها: ابتعدي عني، فحبك شغلني عنك. وتعليل ذلك أن الصورة التي خلقها جميل في خياله لبثينة شفافة، لطيفة، لا تلوثها علائق العالم المحسوس الذي تعيش فيه، وهي لذلك أجمل في عينيه من الصورة المحسوسة.

ويحدثنا ابن عربي عن هذا الحب الحقيقي، فيقول إنه متى استحكم «أصم صاحبه عن سماع سوى كلام محبوبه، وأعماه فلا يرى سوى صورة محبوبة، وأخرسه عن كل كلام إلا عن ذكر محبوبه، فلا يدخل

في قلبه سوى حب محبوبه، ويرمي قفله على خزانة خيـاله، فـلا يتخيل سوى صورة محبوبه، إما عن رؤية تقـدمت وإما عن وصف ينشيء منـه الخيال صورة، فيكون كما قيل:

خـيـالُـك في عيـني، وذِكـرك في فَـمِـي
وَمَثْـواكَ في قـلبـي، فـأيـنَ تـغيـبُ؟[٩١]

وثمة روايات تشير إلى أن حب جميل لبثينة قدر لا قبل لجميل بـرده أو مقاومته. من هذه الروايات أن أحد أصحاب جميل قـال له: «إنـك لعاجز ضعيف في استكانتك لهذه المرأة، وتركك الاستبدال بها مع كثرة النساء ووجود من هي أجمل منها، وإنك منها بـين فجور أرفعـك عنه، أو ذل لا أحبـه لك، أو كمـد يُؤَدّيكَ إلى التلف، أو مخـاطـرة بنفسـك لقومها إن تعـرضت لها بعـد إعذارهم لـك. وإن صرفت نفسك عنهـا وغلبت هواك فيها، وتجـرعت مرارة الحـزم حتى تألفهـا وتصبر نفسـك عليها طائعة أو كارهة، ألفت ذلك وسلوت».

فبكى جميـل وقـال: «يـا أخي لـو ملكت اختيـاري لكـان مـا قلت صواباً، ولكني لا أملك الاختيـار، وما أنـا إلا كالأسـير لا يملك لنفسه منعاً»[٩٢].

ومن هذه الروايات أن أبا جميل قال لـه، يوم أهـدر السلطان دمه: «يا بني، حتى متى أنت عَمِهٌ في ضـلالك لا تـأنف من أن تتعلق بذات بعـل يخلو بها، وأنت عنهـا بمعـزل، ثم تقـوم من عنـده إليـك فتغـرّك بخداعها وتريك الصفاء والمودة، وهي مضمرة لبعلها ما تضمره الحـرة لمن ملكها، فيكون قولها لك تعليلاً وغروراً، فإذا انصرفت عنها عادت إلى بعلها على حالتها المبـذولة. إن هـذا لذل وضيم. مـا أعرف أخيب سهماً ولا أضيع عمـراً منك. فـأنشدك الله ألا كففت وتـأملت أمرك،

فإنك تعلم أن ما قلته حق، ولو كان إليها سبيل لبذلت ما أملكه فيها، ولكن هذا أمر قد فات واستبد به من قدر له، وفي النساء عوض».
فقال جميل: «الرأي ما رأيت، والقول كما قلت. فهل رأيت قبلي أحداً قدر أن يدفع عن قلبه هواه، أو ملك أن يسلي نفسه أو استطاع أن يدفع ما قضي عليه؟ والله لو قدرت أن أمحو ذكرها من قلبي أو أزيل شخصها عن عيني لفعلت. ولكن لا سبيل إلى ذلك، وإنما هو بلاء بليت به لحين قد أتيح لي، وأنا أمتنع من طروق هذا الحي والإلمام بهم، ولو مت كمداً. وهذا جهدي ومبلغ ما أقدر عليه»[٩٣].

هكذا يبدو حب جميل لبثينة حباً في ما وراء الزواج، حباً في مستوى الكون لا في مستوى الزواج، وتبدو فيه بثينة صورة أو رمزاً للأنثى الكونية الخالقة. يبدو هذا الحب، بتعبير آخر، حباً صوفياً. وموقف جميل هنا من بثينة يذكّرنا بموقف المتصوفين من الأنثى.

المتصوّف يدرك في صورة الأنثى التجلي الأسمى للألوهة الخالقة.

فحين كان الله في الأزل يتوق لكي يُعرف، أي ليكشف ذاته فقد كان يتوق إلى أسمائه التي لم تعرف. وحين يبلغ المتصوف إلى معرفة ذاته، يبلغ كذلك إلى معرفة الاسم الإلهي. وهذه المعرفة هي التي تكشف له حقيقة الأنثى ـ الخالقة. فكأن الذات، النفس، رمز المرأة وكأن النفس هي القوة الخالقة، بالنسبة إلى الجسد. والمتصوف يتأمل متقمصاً آدم. والله أحب آدم، بالحب نفسه الذي أحب به آدم حواء. وآدم إذ يحب حواء يحاكي النموذج الإلهي، فآدم مثال أو تخلّق إلهي. فحب المرأة هو حب لله. وكما أن آدم مرآة تجلت فيها صورة الله، الشكل القادر على أن يكشف جميع أسمائه، فإن المرأةهي المرآة، المظهر الذي يتأمل فيه الرجل صورته الخاصة، التي كانت وجوده المختبىء

أي ذاته التي يجب أن يعرفها لكي يعرف الله.

المـرأة هي الذات (حـواء خلقت من آدم): الإنسان فـاعل (يتـأمل ذاتـه، فيرى فيهـا الله، مفكراً بـأن حواء خلقت منـه) ومنفعل (يتـأمل ذاته، فيرى فيها الله، ناسياً أن حواء خلقت منه). لكنه في الحالتين لا يُحقق إلا معرفة لذاته ولخالقه من طرف واحد. ولكي يصل إلى المعرفة الشاملة التي هي فعل وانفعال، فإن عليه أن يتأمل ذاته في كائن هو في آن مخلوق وخالق. وهذا الكائن هو المـرأة: حواء التي هي عـلى صورة نفس الرحمن، خالقة الكائن الذي خلقت منـه (مريم خلقت الله الـذي خلقها). ولهذا فـإن الأنثى هي الكائن بـامتياز، والحب الصـوفي يجمع فيهـا الروحي والحسي، ويـرتبط بصورة التجـلي. فـالأنثى هي التجـلي بامتياز (هي صورة الله).

أضاف الصوفيون إلى الثنائي آدم ـ حـواء، الثنائي مـريم ـ يسوع: فكـما أن هناك أنثى خلقت من الـذكـر دون أم (حـواء خلقت من آدم دون وساطة أم)، يجب أن يكون هناك ذكر خُلق من أنثى دون وساطة أب (يسوع خلق من مريم دون زواج) فالأنثوي في شخص مريم اتخذ وظيفة خلاقة فعالة، على صورة النَّفَس الإلهي. وعلاقة مريم ـ يسـوع تشكـل، إذن، الطرف المقـابل لعـلاقة حـواء ـ آدم. هكذا يقـول ابن عربي أن يسوع وحواء أخ وأخت، في حين أن مريم وآدم هما الأبوان.

بهذا المعنى نفهم كيف أن الرؤيا الشيعية ترى في فاطمة عذراء ـ أماً أنجبت الأئمـة المقدسين، ونفهم قـول الحلاج: أمي أنجبت أبـاهـا، ونفهـم قول جلال الدين الـرومي إن المرأة خالقة وليست مخلوقة.

ويقـول ابن عربي إن المـذكر مـوضوع بـين أنثيين: أي أن آدم بـين ذات الحق التي صـدرت عنهـا، وحـــواء التي صـدرت عنـــه. وآدم لا

يخلق، فهو العقل الأول، أما حواء (النفس الكلية) فهي التي خلقت العالم. وتكشف اللغة هنا عن حقيقة ماورائية هي أن الأنثى أصل الأشياء، فكل ما هو أصل يسمى في اللغة العربية أماً.

إذا كانت بثينة بالنسبة إلى جميل هي الأنثى الكونية، أو هي الوجود كله، فإن حبها يصبح قوة خفية تحول العالم، أو يصبح كما يعبر هو سحراً.

هي السحر، إلا أن للسحر رقية
وإنِّيَ لا ألفي لها الدّهر راقيا(٩٤)

وفي السحر ينقلب نظام العالم ونظام العقل معاً. يصبح المحال ممكناً، وغير المعقول معقولاً. إن في بثينة سحراً يشيعها في كل شيء بحيث يصبح كل ما يتصل بها حبيباً إلى جميل، ولو كان عدواً.

وقالوا: يا جميل أتى أخوها
فقلت: أتى الحبيب أخو الحبيب(٩٥).

وفي بثينة سحر يلغي المسافات، ويجعل كلاً منهما، أينما كان، قريباً إلى الآخر كأنه يراه ويلامسه. ففي رواية أن السلطان حين أهدر دم جميل ضاقت به الدنيا، فكان في الليل على تلة يتنسّم الريح من نحو حي بثينة. وكانت بثينة تقول لصاحباتها في اللحظة نفسها: «إني لأسمع أنين جميل... فيقلن لها: «هذا شيء يخيله لك الشيطان، لا حقيقة له».

وفي بثينة سحر يقدر أن يقيم الموتى.

مفلجة الأنياب، لَو أنّ ريقَها
يُداوى به الموتى، لقاموا مِنَ القبر(٩٦)

هذا السحر أسميه السحر الواصل، أي السحر الذي يجعل من كل شيء استجابة للحب. وثمة، في حب بثينة نوع آخر من السحر أسميه السحر الفاصل، أي الذي يجعل من بثينة كائناً فريداً متميزاً عن جميع الكائنات في العالم، وإن كانت في الوقت ذاته تختصرها كلها.

إذا كان جلد غيرُ جلدك مسَّني
وباشرني دون الشِّعارِ شريتُ[٩٧]

*

إذا ما نظمتُ الشِّعر في غيرِ ذكرِها
أبي وأبيهَا أن يُطاوِعَني شِعْري[٩٨]

ففي البيت الأول يبدو أن كل شيء ما عدا بثينة يحمل إليه المرض، وفي البيت الثاني يبدو نبضه الشعري وقفاً على بثينة وحدها. إن بثينة هنا سحر يفصل كذلك جميلاً عن العالم لكي يصله بها وحدها.

وفي بثينة سحر يوجه الزمن: من جهتها كمحبوبة تتغلب عليه، لا يؤثر عليها، بل تبدو أكثر فتوة وجمالاً كلما تقادم. أما من جهته كمحب، فإنها تترك للزمن أن يفعل فعله فيه، فيهرم ويتبدل:

تقولُ بثينةُ لمّا رأتْ
فنوناً من الشَّعَر الأحمر:
كبرتَ جميل، وأودى الشباب...
فقلت: بثين، ألا فاقصري
أتنسين أيّامنا باللوى
وأيّامنا بذوي الأجْفر
ليالِيَ أنتم لنا جيْرةٌ
ألا تذكرينَ، بلى فاذكُري

وإذ أنا أغيد غضّ الشّبابِ
أجرّ الرّداءَ مع المئزرِ
وإذ لمّتي كجناح الغرابِ
تُرَجَّل بالمسكِ والعنبرِ
فغيَّر ذلك ما تعلمينَ
تغيّر ذا الزمنِ المنكرِ
وأنتِ كلؤلؤةِ المرزبان
بماءِ شبابكِ لم تعصري
قريبان مربعُنا واحدٌ
فكيف كبرت، ولم تكبري؟[٩٩]

تتيح لنا هذه القصيدة أن نتحدث عن الصلة بين الزمان والحب، كما يتصورها المحبون بعامة، وجميل بخاصة.

هناك تفسير تقليدي للزمان يرى أنه خط متواصل مقسَّم إلى ثلاثة أقسام: الماضي والحاضر والمستقبل. هذا التفسير آلي، يجعل من الزمن شيئاً مادياً آلياً، هو الزمن المعدود بالدقائق والساعات وشؤون الحياة العملية اليومية. وهذا هو الزمن الذي يجرف الأشياء ويطويها.

ونلاحظ حين نحلّل القصيدة أن هناك زمنين: زمن بثينة وزمن جميل. زمن جميل هو هذا الزمن القاهر، المفروض من خارج، والذي يُفتّت ويغيّر. وهو زمن يتساوق مع الآلام التي يعيشها جميل. إنه الزمن العبء. إنه الماضي. أما زمن بثينة فلم يأتِ بعد ـ كأنه يتحرك، متجهاً إليها، من نقطة بعيدة في المستقبل. ولذلك فهي لا تنوء تحت أعباء الزمن ـ الماضي، وهي لذلك لا تتغير ولا تكبر. وإنما تظل في فتوة دائمة.

هذا يعني أن بثينة تعيش في ما يتجاوز الزمن. إنها، بتعبير آخر، لا تشعر بالزمن ولا تعانيه. ويعني بالمقابل، أن جميل هو الذي يشعر به ويعانيه. والشعور بالزمن يبلغ أقسى مداه في الحب، وبقدر ما تعمق معاناة الحب، يعمق الشعور بالزمن. غير أن الشعور بالزمن هو، في الوقت نفسه، هرم واتجاه نحو الموت. ومن هنا الصلة العميقة بين الحب والموت. فإذا كان الزمان موتاً، وكان الشعور بالزمن تابعاً في قوته وضعفه للشعور بالحب، كانت النتيجة أن الشعور بالموت تابع هو كذلك، في قوته وضعفه، للشعور بالحب. أو، بتعبير آخر، بقدر ما يحب الإنسان يشعر أنه يموت. ومن هنا يصل العشاق إلى درجة من الحب لا يميزون فيها بين الحب والموت. ولذلك حين يموتون، يموتون سعداء.

ثم إن زمن جميل مرتبط بالمكان الذي نشأ فيه، فهو يتغيّر مثله، ويغيّر الأشياء مثله. ومع أن بثينة عاشت في المكان الذي عاش فيه جميل، فإن زمانها لا يرتبط به. ولقد أثر المكان في بثينة، غير أنها بقيت في معزل عن تأثير الزمان.

يمكن أن نعبّر عن ذلك بشكل آخر فنقول إن بثينة، في شعور جميل، باقية حيث كانت - في تفتح الحب وطفولته. غير أنها ليست ماضياً مضى، أي أنها لم تتغيّر، وإنما هي حضور يشع أبداً، وكأنها اليوم هي نفسها أمس، وكما ستكون غداً. إنها هذا الألق الثابت - هذه «اللؤلؤة» التي تزداد تألقاً، في جحيم التغيّر المنكر الذي يلتهم جميل.

إن لبثينة، إذن، وجودين: وجوداً في نفسها، ووجوداً في نفس جميل. ووجودها في نفسها كاللؤلؤة يغلب التغيّر، أما وجودها في نفسه

فكالنار التي تحييه لكن التي تقتله في آن. ذلك أن وجودها في نفسه إنما هو حبه لها وحبها له. فوجودها هذا حاضر في صيغة تحول الماضي إلى حاضر دائم، أو تجعل ما حدث من زمان كأنه حدث لتوه، أو كأنه يحدث الآن، فيما هو يخاطبها.

وقد توحي الإشارة في هذه القصيدة إلى المكان وأشيائه المادية، أن الماضي الذي يتحدث عنه جميل إنما هو ماضٍ موضوعي أو خارجي، وأن العلاقة القائمة بينهما علاقة خارجية. والعكس هو الصحيح، فإن هذا الماضي ليس شيئاً خارجاً، قائماً بذاته، منفصلاً عن كيان جميل - وإنما هو حركة في أعماقه، ويجري منه مجرى دمه. ومن هنا قدرة هذا الماضي على تحديد جميلٍ في هويته، وفي حاضره ومستقبله على السواء. بل إن جميل ليس شيئاً آخر غير هذا الماضي الذي خلقته بثينة وضمنته إلى الأبد.

في هذا الضوء، يمكن أن نقول إن الأكثر قدرة على الحب، والأكثر معاناة، هو الأكثر اقتراباً من الهرم والموت. الزمن والحب يصبحان هنا واحداً. ومن يعانق الحب يعانق الموت. لكنه، في الوقت نفسه، يشعر أن حبيبته، خارج تأثير الزمن، إنها قوة تغلب الهرم والموت.

للشعور بالحب هنا وجهان: العاشق يشعر أن الزمن يبيده، يستهلكه، يشعر أنه جزء من زمن اللحظات والأشياء، أنه جزء من الموت. لكنه يشعر أن ما يحبه عصي على الفناء، وأنه أقوى من الموت.

وهكذا تتغيّر صورة الزمن وتتغيّر العلاقات بين المحبين. فالزمن يقصر أو يطول بحسب لقاء جميل ببثينة أو غيابها عنه، لا بِحسَبِ طوله الرياضي أو قصره. وقيمة الزمن ليست في امتداده الأفقي - الكمّيّ، بل في عمقه وعموديته، ولهذا قد تكون اللحظة أثمن وأغلى من الدهر

كله، إن كانت حضوراً مع الحبيبة، وتكون أطول من الشهور إن كانت غياباً عنها.

يطولُ اليومُ إنْ شحطتْ نواها
وحولٌ نلتقي فيهِ قصيرٌ[100]

*

ويكونُ يومٌ لا أرى لكِ مرسلاً
أو نلتقي فيه، عليّ كأشْهرِ[101]

*

مضى لي زمانٌ لو أخيّر بينه
وبين حياتي خالداً آخرَ الدّهرِ
لقلتُ ذروني ساعةً وبثينة
على غفلةِ الواشين، ثم اقطعوا أمري[102]

في هذين البيتين الأخيرين ما يشير إلى أن كل حب كحب جميل إنما هو سير مزدوج: في اتجاه يُعادي الشريعة والمجتمع، من جهة، وفي اتجاه يؤاخي العذاب والموت من جهة ثانية. لكنهما يشيران في الوقت ذاته إلى أن لحظة الحضور هي، بالنسبة إليه، لحظة الوجود بامتياز، أي الوجود الذي لا يخاف الموت، بل الذي يطلبه ويرجوه، لأنه يعرف أنه يكون قد غلبه بالحب. والحاضر لحظة وجود بامتياز، لأنه لحظة هروب بامتياز. فامتلاؤه بالحب يعني امتلاءه بما يناقض الموت، ولذلك فإن هذا الامتلاء يولّد في النفس الشعور بالسيطرة على هرب الزمان، وبنشوة الوجود في آن. بل إن هذا الامتلاء يحوّل كل شيء، ويحوّل الغياب نفسه إلى حضور. ولعل قوة الحضور تكمن في المقام الأول بأنه يسلم الإنسان إلى المستقبل، أي إلى الأمل في إمكان أن يصبح الزمن كله هذه اللحظة من الحضور، أي هذه اللحظة من الحب.

- ٨ -

أشرت في ما تقدم إلى أن حب جميل يسير في اتجاهين: اتجاه يُعادي ما يمكن أن نسميه بالشريعة الاجتماعية، واتجاه يؤاخي العذاب والموت، ونبدأ بدراسة الاتجاه الأول.

يمتلىء شعر جميل بما يؤكد على ضرورة الكتمان، وإبقاء العلاقات بينه وبين بثينة سراً. يقول، مثلاً:

هلِ الحائمُ العطشانُ مُسقىً بشربةٍ
مِنَ المُزْنِ، تروي ما به فتُريحُ
فقالتْ فنخشى إن سَقَيْناكَ شربةً
تخبرُ أعدائي بها فتبوحُ
إذن فأباحتني المنايا وقادني
إلى أجلي، عضبُ السِّلاحِ سفوحُ(١٠٣)

*

فهلْ ليَ في كتمانِ حبّي راحةٌ
وهلْ تنفعني بوحةٌ، لو أبوحُها؟(١٠٤)

*

لعمريَ ما استودعتُ سرّي وسرها
سوانا، حذارا أن تشيعَ السرائرُ
ولا خاطبتْها مُقْلتايَ بنظرةٍ
فتعلمُ نجوانا العيونَ النّواظِر
ولكنْ جعلت الّلحظ بيني وبينها
رسولاً فأدّى ما تُجنّ الضمائر(١٠٥)

وأعـرضْ إذا لاقـيـت عـيـنـاً تخـافـهـا
وظـاهـرْ بـبـغـض ، إنّ ذلـك أسـترُ
فـإنـك إنْ عـرَّضـتَ بي في مـقـالـةٍ
يـزدْ في الـذي قـد قـلت واشٍ مـكـثرٌ
ويـنشر سـراً في الـصديق وغـيره
يـعـزّ عـلـيـنـا نشره حـين يـنشرُ
ومـا زلـت في إعـمال طـرفـك نـحـونـا
إذا جئـت حـتى كـاد حـبّـك يـظهـرُ
وقـطّعـني فـيـك الـصـديـق مـلامـة
وإني لأعصى نهيـهـم حـين أزجـرُ
ومـا قـلتُ هـذا فـاعـلمـنَّ تجـنّـبـاً
لـصـرم ولا هـذا بـنـا عـنـكَ يـقصرُ
ولـكـنـني، أهـلي فـداؤكَ، أتّـقـي
عـليـكَ عـيـونَ الـكـاشـحـين وأحـذرُ
وأخشى بـني عـمّـي عـلـيك وإنّـمـا
يخـافُ ويـبـقـي عـرضَـهُ المتـفـكّـرُ(١٠٦)

*

فـإنْ يحـجـبـوهـا أو يَحُـلْ دونَ وصْـلِهـا
مـقـالـةُ واشٍ، أو وعـيـدُ أمـيرِ
فـلن يَحْـجـبـوا عـينيّ عـن دائـمِ الـبـكـا
ولـن يمـلكـوا مـا قـد يجـنّ ضـمـيري(١٠٧)

*

ولا يـسـمـعـن سِرِّي وسِرَّك ثـالـثٌ
ألا كـلّ سرّ جـاوزَ اثـنـين شـائـع(١٠٨)

ولـسـت بـنـاس أهـلهـا حـين أقـبـلوا
وجـالـوا عـليـنـا بـالـسّيـوفِ وطـوّفـوا
وقـالـوا: جميـلٌ بـاتَ في الحيِّ عـنـدَهـا
وقـد جـرّدوا أسيـافَهـم ثـم وقـفـوا[١٠٩]

*

هذه الأبيات كلها تدل على أن حب جميل لبثينة كان خروجاً على المجتمع وتقاليده آنذاك. وفي هذا ما يفسّر لنا إهدار دمه، من جهة، ويفسّر من جهة ثانية، الكتمان ـ حتى أن هناك روايات تقول إن جميل كان يحضر إلى بثينة متنكراً في زي مسكين مكاتَب. والمكاتَب هو العبد الذي كاتبه مالكه، أي اتفق معه على مال يؤديه إليه مقسطاً، فإذا أداه صار حراً.

ويقول جميل، مشيراً إلى ذلك:

أبِيـتُ مـعَ الهـلاّكِ ضَيْـفـاً لأهـلِهـا
وأهـلي قـريبٌ مـوسعـونَ ذوو فـضـلِ[١١٠]

هكذا يكون الكتمان شكلاً للخروج على قانون الجماعة، ويكون كذلك شكلاً للخضوع إلى هذا القانون.

ومن هنا، يمتلىء شعر جميل بالصور المشحونة بما يناقض الطغيان، والكلام بلغة لا يقدر الطاغية أن يتكلم بها، مؤسساً بذلك لغة ثانية مناقضة.

من هنا، أيضاً، تبدو بثينة في شعر جميل أنها تجذبه وتهدده معاً. تجعله يعيش بين الرغبة والخوف. إنها تشبه قوة أسطوريةهي مصدر فرحه الأعظم وعذابه الأعظم في الوقت ذاته. الحب هنا يسكر

الإنسان ويعذبه. إنه عذاب في الشهوة وشهوة في العذاب. والمحب هنا يشعر أنه مغمور بلطف رائع لا يوصف وأنه في الوقت نفسه كئيب حتى الموت. كأن الحب جرح أصلي، وكأن جميلاً يحب بثينة لجمالها، فحبه لها مظهر لرغبته في ما لا ينتهي. إن بثينة، على العكس، جميلة لأن جميل يحبها، فالجمال تابع للحب.

ولا يبلغ جميل في شعره من حيث الصلة بين الحب والموت، إلى مستوى التجربة الصوفية التي لا توحد بينهما وحسب، بل ترى كذلك أن الموت وسيلة إلى الحب الأسمى. وإنما يغلب على شعره طابع الحنين، إلى الاتحاد ببثينة، وإيثار الموت على الحياة بدونها. ثم إن الحب الذي نشأ بينهما كان، على صعيد الممارسة، من طرفه وحده. فنحن نعرف كما تجمع الأخبار وكما يؤكد شعره أنه لم يحب امرأة أخرى غيرها، لكننا نعرف بالمقابل أن بثينة تزوجت مرتين: المرة الأولى من شخص يدعى حجنة الهلالي، والمرة الثانية من شخص يدعى نبيه بن الأسود وكان، كما يُقال، أعور دميماً. صحيح أن في الروايات ما يشير إلى أن صلة جميل ببثينة لم تنقطع على الرغم من زواجها، ويُقال إنها هجرت زوجها الأول بإيحاء جميل وتأثيره، وإنها كانت تستقبله خفية في بيت زوجها الثاني. لكن يبقى هناك سؤال لا نجد، في حياة جميل أو في شعره، جواباً مقنعاً عنه. والسؤال هو: لماذا لم يتم الزواج بين جميل وبثينة؟ علماً أنه أحبها منذ الصغر، كما تقول الرواية، وأن قوم جميل كما جاء في الأخبار أكثر غنىً ومجداً من أهل بثينة، وأنه كان وسيماً طويل القامة، أنيقاً، يعجب النساء، وأنها أخيراً كانت تحبه. نضيف إلى ذلك أنهما من قبيلة واحدة هي بنو عذرة، وأنه ليس في الأخبار ما يشير إلى أن الصلة بين أهل جميل وأهلها كانت غير ودية. فمع أن

السلطان أهدر لهم دمه إن وجدوه في دورهم، فإنهم لم يجترئوا على قتله رغم رؤيتهم له فيها، وإنما كانوا يكلمون أباه في ذلك ويطلبون إليه أن يمنعه من الذهاب إلى دورهم والتقاء بثينة.

هـذا كله مما يتيح لنا أن نعيد النظر في مسألة العلاقة بين جميل وبثينة: ما نصيب الحقيقة فيها وما نصيب الخيال؟

هناك سؤال آخر ينبغي طرحه حول مفهوم «الحب العذري» فثمّة إجماع على أنه الحب الذي يقع في الطرف الآخر من الحب الحسي الجسدي، وأنه الحب الضعيف مقابل الحب الشهواني، وأنه أخيراً الحب الطاهر البريء مقابل الحب الماجن المتعهّر. غير أنّ دراسة شعر جميل وسيرة حياته ما يدفعنا إلى إعادة تحديد مفهوم الحب العذري.

إن حب جميل لبثينة ليس خالياً من الشهوة، وقصص اللقاء بها ونومه معها طول الليل تؤكد ذلك. وإذا شككنا في صحة هذه القصص، فإن في شعر جميل ما يؤكد هذه الشهوة، وبخاصة حينما يتحدث عن بثينة واصفاً محاسنها وصفاً حسياً(١١١).

وأما في أخباره فقد جاء(١١٢) أن جميلاً قال لبثينة وقد خلا بها ليلة: يا بثينة أرأيتِ ودي إياك وشغفي بك ألا تجزينيه؟ قالت: بماذا؟ قال: بما يكون بين المتحابين. فقالت له: يا جميل، أهذا تبغي. والله لقد كنت عندي بعيداً منه، ولئن عاودت تعريضاً بريبة لا رأيت وجهي أبداً. فضحك وقال: والله ما قلت لك هذا إلا لأعلم ما عندك فيه، ولو علمت أنك تجيبينني إليه لعلمت أنك تحبين غيري، ولو رأيت منك مساعدة عليه لضربتك بسيفي هذا ما استمسك في يدي، ولو أطاعتني نفسي لهجرتك هجرة الأبد. أو ما سمعت قولي:

وإني لأرضى من بثينة بالذي
لو ابْصرَهُ الواشي لقرّت بلابلُه
بِلا وبِأن لا أستطيعُ وبالمنى
وبالأملِ المرجوِّ قد خابَ آمِلُه
وبالنّظرة العجلى وبالحول تنقضي
أواخره لا نلتقي وأوائلُه

وتضيف الرواية أن أبا بثينة وأخاها كانا يراقبان المشهد ويسمعان، فقال أبوها لأخيها: قُم بنا، فما ينبغي لنا بعد اليوم أن نمنع هذا الرجل من لقائها، فانصرفا وتركاهما.

إننا لا نملك إزاء هذا التناقض الواضح في شعر جميل وفي أخباره، سواء كان نتيجة الاختلاق والوضع لأغراض مختلفة، أو كان نتيجة التطور والتغيّر في العلاقة القائمة بينه وبينها، إلا أن نؤكد ضرورة البحث مجدداً في مفهوم الحب العذري، بغية الوصول إلى تحديده بشكل أكثر دقة من التحديد الشائع. ولعل الأقرب إلى الصواب أن نقول، في ما يتعلق بهذا المفهوم، إن لفظة العذري لا تعني في الأصل إلا الجانب اللفظي اللغوي، أي نسبته إلى بني عذرة. ثم أخذت هذه الصفة تتضمن شيئاً آخر هو الصدق في الحب من جهة، والإخلاص لامرأة واحدة، من جهة ثانية، وهذا لا يستتبع بالضرورة نفي الحسية والشهوانية، في إطار هذا الإخلاص وهذا الصدق. ولعل مما يدعم هذا الرأي ما ورد في الأخبار حول المقارنة بين جميل وغيره من العاشقين، فكان يُقال إن جميل صادق الصبابة والعشق «أما غيره، (والمقصود هنا هو كثير عزّة)، فإنه يتقوّل»[113]، ويعني التقوّل هنا اصطناعاً لحالة العشق، وليس في مثل هذا الاصطناع صدق، ومن هنا

لا يؤخذ بامرأة بعينها، وإنما يلاحق النساء.

هكذا أخذ الحب العذري يتضمن بُعداً ثالثاً هو البُعد الأخلاقي الاجتماعي الذي يفرض على المحب عدم التغزل بالمرأة التي يحبها، وبخاصة إذا تزوجت غيره فمثل هذا التغزل يُعد تشهيراً بأهل المرأة كان يعاقب صاحبه بالقتل - كما حدث لجميل نفسه، إذ أهدر دمه لأهل بثينة إذا وجدوه في حيهم. ومن هنا يصح القول إن العذرية صفة للحب من خارج، أي من المجتمع، وعاداته وتقاليده، وليست من داخل - أي من المعاناة والتجربة الشخصيتين. فهي ظاهرة سلبية لا إيجابية.

- ٩ -

من شعر امرىء القيس وعمر بن أبي ربيعة في الحب، وشعر جميل والأشعار المنسوبة إلى قيس المجنون، وُلد شعر الحب العربي، اليوم. فمفهوم العلاقة بين الجنسين، والتعبير عن هذه العلاقة لا يزالان اليوم، كما كانا في الماضي. ولئن كانت هناك بعض الاستثناءات، فإنها لا تزال قليلة الفعالية بالنسبة إلى الراسخ العام السائد. وهذا يعني أن العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع العربي لا تزال كما كانت في الجاهلية والحياة الإسلامية الأولى، لم تتغير. وفي حين نرى أن شعر جميل والمجنون أحدث اتجاهاً جديداً في مفهوم الحب الذي ورثاه، من حيث معناه ومن حيث التعبير عنه على السواء فإن معظم الشعر العربي السائد اليوم لا يزال يكرر، بشكل أو آخر، المعاني والصور التي ابتكرها القدماء. بل لقد تحوّل هذا الشعر اليوم إلى صيغ بلاغية، وبيان مُبتذل.

إذا أردنا أن نقارن الآن بين الخصائص التي يتميز بها الحب كما عبّر عنه امرؤ القيس وعمر، والحب كما عبّر عنه جميل بثينة، فمن الممكن أن نوجز هذه المقارنة كما يلي:

أولاً - الحب عند امرىء القيس وعمر مرتبط بمجرى الحياة اليومية، أعني أنه جزء منها وحدث من أحداثها. ويستتبع ذلك أن طلب الحب عندهما هو كطلب أي شيء آخر؛ وأن الحب ملك أو شيء يستهلك.

أما الحب عند جميل فإنه يتجاوز الحياة اليومية، ويتجه إلى ما لا ينتهي. وهو إذن رمز للمطلق، لذلك ليس الحب عنده شيئاً بين أشياء، وإنما هو تحقيق للذات، بل هو نوع من التدين. ومن هنا نرى الحب عند امرىء القيس مجزأً، مفتتاً، بينما نراه عند جميل واحداً متماسكاً.

ثانياً - الحب عند امرىء القيس وعمر جنس خالص. وهو يطلب لذاته. ولذلك فهو نشوة عابرة يتبعها شعور بالمرارة، يدفع إلى اقتناص نشوة أخرى. إنه لذة تعد بإرواء ظمأ لكنها لا ترويه أبداً، كما يعبّر بودلير. والجنس، من حيث هو خالص، يتضمن إنكار الآخر كشخص، ولا تعود المرأة، في هذا المنظور، إلا واحة وراحة للعاشق. فالعاشق هنا يبقى في حدود أناه، وفي حدود إرواء نهمه الجنسي. ولذلك لا يصل إلى المرأة، ولا يصل إلى الكون من خلل المرأة. وهكذا حين يصور لنا شعر امرىء القيس كيف تفلت منه المرأة، يصور لنا في الوقت ذاته كيف يفلت منه الوجود. فحين يحوّل الرجل المرأة إلى وسيلة للذته، لا ينفصل عنها كآخر وحسب، وإنما ينفصل كذلك عن الكون.

أما الحب عند جميل؛ فإنه أكثر من الجنس. بل إن الجنس فيه

يتحـول إلى رمز لمـا لا ينتهي. ولذلـك فإن الحب عنـده رمـز للخلق، ولتجديد الحياة. وهو يصور لنا اتصاله ببثينة على أنه نوع من الاتصـال بـالطاقـة الكونيـة، أو نوع من اتصـال طرفي الخلق: الأنثى والـذكـر. فالحب عنده هو الوجود الكامـل، وفيه يستعيـد نفسه الضـائعة، وفيـه يشعر بوجوده يتفتح ويكتمل.

ثالثاً ـ لا يحب امرؤ القيس أو عمر امرأة بعينـها، وإنمـا يحبان المـرأة التي توفر إرواء اللّذة.

أمـا الحب عند جميـل فشخصي محض، ولذلـك لا يمكن إخضـاعـه للتحليل العقلاني الموضوعي. فهو ليس هياماً بوسيلة أو أداة، بل هيام بكائن وحيد لا يضاهيه أي كائن آخر، ولا يمكن استبـداله بـأي كائن آخر. إنه حب يعذب حتى الجنون، حب لا يفسر ولا يسوغ إلا بكونه قدراً مفروضاً. وتبدو المرأة في هذا التصـور مثالاً وغـاية، يجـد العاشق أن سعـادته القصـوى هي في الحنين إلى هـذا المثال، وفي الـوصول إلى هذه الغايـة. هذا الحب انـدفاع كيـاني أصلي، يتجـاوز الجنس نفسه، ويتجاوز كل ما يمكن أن يُرضي الإنسـان في حياتـه اليوميـة، ذلك أنـه مأخوذ بنقاوته القصوى التي هي أقصى وحدته وفرادته. ويبدو العـاشق هنا إنسانـاً يحيا من رفضـه الدائم للمنتهي، لأن المنتهي عـاجز عن أن يمنحه ما يتـوق إليه، ولهـذا لا يهدأ ولا يـرتاح أو يـطمئن إلا إذا عانق الكل ـ في شخص المرأة التي يحب.

وإذا كان حب امرىء القيس يأخذ ويمتلك، وكان من هذه النـاحية ذكـورياً، فـإن حب جميـل يخـرج من ذاتـه ويعـطي، وهـو، من هـذه الناحية، حب أنثـوي. إن حبه يجـذبه خـارج ذاته، بينـما حب امرىء القيس يجذب الآخر إلى داخل ذاته.

وهذا الحب خرق للعادة وللشريعة، لأنه لا يأبه لروابط الزواج. والزواج يخرج المرأة من حدود المباح ويجعلها محرّمة. فحب المرأة المتزوجة ليس انتهاكاً لعادات المجتمع وحسب، وإنما هو كذلك انتهاك للشريعة.

ومن هنا يتجاوز جميل مفهوم العدالة في العلاقة بين الرجل والنساء، كما تصورها الإسلام، إلى مفهوم الوفاء لامرأة واحدة، سواء تزوجها أو تزوجت غيره. فعلاقة الحب في الإسلام لا تعني أن يقف الرجل جسده وقلبه على المرأة التي يتزوجها أو يحبها، أي أن يكون وفياً لها، وإنما تعني أن يعدل بين النساء اللائي يتزوجهن.

ـ ١٠ ـ

نصف شعر جميل بأنه رومنطيقي النزعة، وفي هذا تكمن، على الصعيد الفني الخالص، قيمته التحويلية. وتتجلى الرومنطيقية في صدور جميل عن الفطرة ـ فطرة الحياة وفطرة المعاناة، في معزل عن المعرفة العقلية. فقد عاش حياته وحبه وعبّر عنهما، في مناخ التأثر والانفعال، لا مناخ التفكير والتنظيم، فكان متمرداً على العقل مستسلماً للعاطفة.

ويمكن أن نوجز الظواهر الرومنطيقية عند جميل في ما يلي:

١ ـ **ظاهرة التناقض**، ولها أشكال عدة. منها، التعارض بين الرغبة والواقع. فقد أراد جميل حباً، ولكن الواقع صدّه، ووقف حائلاً بينه وبين حبه. ولا بد أن نلاحظ هنا فرقاً بين موقف جميل من الواقع الذي حاربه، وموقف الشاعر الرومنطيقي الحديث. فالتناقض بين ما يحلم به الرومنطيقي الحديث والواقع الذي يعيش فيه، يؤدي به إلى

التمرد على هذا الواقع ورفضه والدعوة إلى تغييره. غير أن جميل اكتفى، شأن الطفل، بأن يزداد هياماً بما يمنع عنه. وهذا شكل من أشكال التمرد لكنه سلبي.

ومن أشكال هذا التناقض المفارقة التامة بين ما يقوله العقل وما تدفع إليه العاطفة:

«أحلماً؟ فقبل اليوم كان أوانه...»، يقول جميل، فهو يسخر من العقل، ومن هنا يبدو مأخوذاً بحبه، متلهفاً إليه، منتشياً به. وقد تدعوه هذه المفارقة، حين يقارن بين حالته التي أوصله إليها الحب، وحالة بثينة ـ فقد هرم هو وبقيت هي فتيّة، على الرغم من أنهما عاشا معاً، إلى تساؤل هو نوع من سخرية يرى فيها دفاعه الوحيد الفعال ضد اليأس، أو ضد الزمن. فالسرور أو الفرح شيء ليست له بطبيعته علاقة مع الزمن، كما يقول نوفاليس، ولهذا لا يهرم الإنسان الفرح، أما الهم أو الكدر فإن الزمن يولد معه، كما يقول نوفاليس أيضاً، ولذلك يهرم صاحبه.

ومن أشكال هذا التناقض التأرجح المستمر بين الأطراف. فجميل مسافر عائد، منفصل عن بثينة متصل بها، فمها شهدٌ لكنه لم يذقه، جسدها ساحر لكنه لم يرَ ما دون ثوبها، فقير إليها غني عنها، يائس آمل... الخ.

٢ ـ ظاهرة الجزع وأعني أن جميل لا يعرف أو لا يقدر أن يصبر. وكم تمنى أن يكون له صبر بثينة وأن يكون لها جزعه: «لو كان صبرها أو عندها جزعي، لكنت أملك ما آتي وما أدع...» يقول:

التقدم البطيء، النمو المنتظم الدائب، الاكتشاف مرحلة فمرحلة، السير بثقة أن المستقبل سيكون أفضل ـ هذا ما يفعل العلم والعقل أما

جميل فليست له هذه القدرة. يقول:

يقولون: مهلاً يا جميلُ، وإنني
لأقسم ما لي عن بثينة من مهلِ
فلو تركتْ عقلي معي، ما طلبتُها
ولكن طلابيها لما فاتَ مِنْ عقلي

٣ ـ ظاهرة اللااستقرار، وأعني أن جميل يشعر دائماً أنه منفي. فهو منفي من أهل بثينة، ومنفي من أهله، ومنفي من السلطان. إنه مطارد. وهو يقول:

أجدي، لا ألقى بثينةَ مرّة
من الدهر إلاّ خائفاً أو على رَحْلِ

إنه على سفر دائم. والسفر يأس، لكنه تعويض. هذا الشعور بالنفي يجعل جميل يشعر أن لحظات رؤيته لبثينة تعليق أو إرجاء للنفي، ولذلك يشعر حين يكون بعيداً عنها أنه لا يعيش في الحاضر، بل في الماضي ـ الذاكرة (يذكر لقاءاتها) أو في المستقبل ـ الأمل (يحلم بلقاءات جديدة).

ـ ١١ ـ

هكذا تكتمل صورة التحول كما تبدو لدى شعراء التجربة الذاتية. ففي اتجاه هؤلاء الشعراء ما يزلزل القيم الموروثة، سواء كانت دينية أو اجتماعية أو أخلاقية، ويشارك في إقامة نظام جديد من القيم يعطي للحرية وللحب وللمرأة ولأشياء الحياة العامة، معنى جديداً وبُعداً آخر. هذا بالإضافة إلى أهميته اللغوية والفنية في تجاوز بنية القصيدة

القديمة، والألفاظ الشعرية القديمة إلى الألفاظ الجديدة التي تفرضها الحياة الجديدة، وإلى بنية جديدة للقصيدة يعرضونها، من الناحية الموسيقية، في أوزان خفيفة قصيرة، وبحور مجزوءة، استجابة لإيقاع الحياة.

ويمكن أن نضيف إلى هذا المنحى شعر الصعلكة الاقتصادية - السياسية، فقد كان أصحابه يصدرون عن إحساس عفوي برفض الفروق الطبقية، ويصورون وضعهم الاقتصادي السيِّيء، وما ينشأ عنه من مشكلات الفقر والحاجة. وكان لبعضهم، كعبيد الله بن الحر[١١٤] أهداف سياسية يكافح من أجل تحقيقها. وهو الذي يقول مصوراً الحالة التي آلت إليها الخلافة:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ المُلكَ قد شِينَ وجهُه
ونبعُ بلادِ اللهِ قد صار عَوْسَجَا

وكان لعبيد الله أصحاب يقول البلاذري إنهم كانوا نَحْواً من ثلاثمائة وقيل سبعمائة. وكان يوصف بأنه «شجاع فاتك لا يعطي الأمراء طاعة». ويبدو أن همه كان مركزاً على استلاب ما تملكه السلطة، وبخاصة بيت المال. يقول متحسراً من أنه ليس معه أربعة رجال كصاحبه جرير لكي يسيطر على بيت المال:

لو أنّ لي مثل جرير أربعه
صبّحت بيت المال حتى أجمعه
ولم يهلني مصعب ومن معه[١١٥].

وكان يصرّح في شعره بأن القسمة هي مذهبه، ويعني، في المصطلح الحديث أنه كان اشتراكياً. يقول:

إذا ما غَنِمْنا مغنماً كان قسمةً
ولم نتبعْ رأيَ الشحيحِ المتارك

ومن هؤلاء الشعراء الصعاليك مالك بن الريب المازني التميمي[١١٦]، وكان يرى في الحكم الأموي سبباً لشقائه وفقره، ويرى إلى ذلك، أن الحكم يريد أن يذلّه، لذلك ثار عليه مصرحاً بأن رجال الحكم ظالمون وطغاة، سياسياً واقتصادياً[١١٧] مشيراً بذلك إلى أنهم كانوا يأخذون الصدقات المفروضة على الناس، لكنهم يمنعون ما للفقراء والضعفاء من حق في بيت المال. وكانوا، بخاصة، يحرمون المقاتلين من قبيلة بني مازن، من العطاء أسوة بغيرهم. بالإضافة إلى أنهم كانوا يبعدون بني مازن عن الحكم، ويضيّقون عليهم ويضطهدونهم. وهكذا لجأ مالك إلى الثورة، وكان مظهرها الإغارة المستمرة على الطرق والقوافل، كسباً لرزقه. وقد سجن، لكنه خرج من السجن وهو أكثر اقتناعاً برأيه من ذي قبل. وانضم إلى جماعة تشاركه الرأي، وكلهم من بني تميم. وقد أعلن صراحة في نقاش له مع سعيد بن عثمان بن عفان، أن سبب عصيانه وتمرده اقتصادي يعود الى فقره وعوزه. وشعره مزيج من وصفه لتشرده وشجاعته، وتهديده للعمال والولاة، وغضبه وتمرده[١١٨].

ومن هؤلاء القتال الكلابي، وكان نموذجاً للخروج على كل سلطوية قانونية أو سياسية، سواء تمثلت في قبيلته أو في الدولة[١١٩]. وكان يرى أن الذل هو الشر المطلق، فرفع شعاراً له رفض الذل. وعن هذا يقول:

فما الشرُّ كل الشرّ، لا خيرَ بعده
على النّاس، إلاّ أن تذلَّ رقابُها[١٢٠]

ـ ١٢ ـ

يمكن، كما أشرت في بداية هذا الفصل، أن نربط الشعر الذي صدر عن التجربة السياسية ـ المذهبية في العصر الأموي، بمفهوم الإسلام للشعر، من جهة وبتجربة عروة بن الورد، من جهةثانية. أما مفهوم الإسلام للشعر فقد أوضحناه، ويبقى أن نوضح تجربة عروة، الشعرية والحياتية[١٢١]. وأول ما يوصف به شعر عروة أنه تمرد على القرابة الدموية أو القبلية[١٢٢]، وبأنه شعر انفتاح على الإنسان بما هو إنسان، فيما يتجاوز الولاء القبلي، واللون والجنس، والفقر والغنى. والعالم الشعري الذي يخلقه لنا عروة في قصائده هو عالم الاحتفاء بالإنسان والمعاناة في سبيل تحقيق هذا الاحتفاء. إنه عالم المشاركة الإنسانية. وقد حوّل حياته، إلى كفاح من أجل تحقيق هذه المشاركة. وكان هذا الكفاح يكتسي طابعاً تمردياً، بمعنى أنه كان كفاحاً ضد الراهن الجائر الذي يستغل الإنسان ويستهين به[١٢٣].

وليست المشاركة في شعره قيمة نظرية وحسب، وإنما هي حدث كذلك. فهو لا يكتفي بالكلام عليها، بل يعيشها. وهذا الوعي ـ الممارسةهو الذي جعل عروة يخرج على الحياة الجاهلية سلوكاً وفكراً. لقد انفصل عن الزمن الجاهلي، زمن العادات والأخلاق الموروثة. لكنه، بالمقابل، ارتبط بزمن تمرده، زمن الفعل الذي يخلق عاداته وأخلاقه الخاصة. ويمكن، من هذه الناحية، أن نعد شعره بمثابة بيان أو قانون إيمان لا يعلن فيه رفضه لما هو سائد وحسب، وإنما يعلن فيه كذلك دعوته إلى ما يجب أن يكون[١٢٤].

من هنا تأخذ المغامرة أو الفروسية معناها وأهميتها. فهي التي تخلق ذلك الزمن الآخر، وهي لذلك القيمة العليا، بل إنها أكثر أهمية من

مجرد الحياة نفسها. وفي هذا المنظور لا يعود الموت عبثاً، بل يصبح القوة التي تعطي للحياة معناها الأكمل. فالحياة تحتضن الموت وتتمثله في حركتها، فتنتصرحتى حين تنهزم، ذلك أن الموت الذي ينفيها، ظاهراً، يصبح في الحقيقة توكيداً لها. لا يعود الموت الظاهرة التي تفاجىء الإنسان وتنهي حياته، بل يصبح الظاهرة التي تميته وهو حي. الموت الحقيقي هو الفقر، هو الاستكانة، هو القعود، هو الذل. إنه الموت الذي لا يتغلب على الإنسان بفعل الموت، بل يتغلب عليه بسحقه وإذلاله. فليس هناك تعارض بين الموت والحياة كطرفين، بل إن بينهما تداخلاً، وكل منهما ينفذ في الآخر. والانسحاق هو هذا الموت البارد الذي يخيّم على الإنسان وهو حي، ويتغلغل في أيامه. ولا يخلص الإنسان من هذا الموت ويتغلب عليه إلا بالبطولة أو الفروسية[١٢٥].

وليست الفروسية عند عروة فخراً فردياً، أو كبرياء ذاتية. ليست انكفاء على الذات من أجل استعادتها، وإنما هي خروج منها وامتداد في الآخرين. إنها تقسيم الذات في الذوات الأخرى. إنها افتداء للآخر، لا للذات. والآخر، بالنسبة إلى عروة يتمثل في الفقير ـ أعني في الجائع، المسحوق، المضطهد، في الشخص الذي لا يملك شيئاً، ولا يطمح إلى أن يملك بقدر ما يطمح إلى أن يدافع عن وجوده وعن حقه في حياة كريمة. وتبعاً لذلك، كانت فروسية عروة فروسية عمل، وكانت أخلاقه أخلاق عمل. والغاية من العمل تغيير النظام الراهن وتغيير علاقاته. يجب أن يزول الفقر: هذا ما تعلن عنه هذه الأخلاق. فهي أخلاق تضع القيمة الإنسانية في كفاح الإنسان الفقير لكي يتجاوز فقره، كفاح الإنسان الفقير ضد الإنسان الذي يفقره، وضد كل ما يفقره. وفي ممارسة عروة لهذا الكفاح يؤكد على الحضور المباشر

فلا يعد الفقير بمستقبل ما، وإنما يقدم له حاضراً هو نفسه فعل. ومن هنا نستطيع أن نستخرج صورة العلاقة بين الإنسان والإنسان استناداً إلى موقف عروة، وأن نضعها في الصيغة التالية: بدل أن نقول: الإنسان مستقبل الإنسان، يجب القول: الإنسان حاضر الإنسان.

من هذه الشرفة يجب أن نفهم دلالة الإغارة، أي العنف الذي كان عروة يلجأ إليه لكي يتمكن من إطعام الجائع المحتاج. فالعنف هنا سلاح ضروري، لكن عروة لم يلجأ إليه لذاته، بل لغاية أسمى.

إن شعر عروة توكيد أخلاقي، وبيان عمل. ولا يهمنا فيه الجواب الذي يقدمه أو رؤياه للعالم، بقدر ما يهمنا كونه تعبيراً عن ممارسة أخلاقية. وتتجلى هذه الممارسة في بطولة لا تؤمن بعالم آخر وراء الأرض، بل تتخذ من الإنسان بدايتها ونهايتها. فعروة لا يموت طمعاً بما ينتظره وراء الموت، بل يموت لأنه يحب الإنسان. إن موته كحياته، وفاء للإنسان.

- ١٣ -

تجمع تجربة الخوارج بين المفهوم الإسلامي للشعر، ووحدة الفكر والممارسة كما تتجلى في تجربة عروة بن الورد. وأول ما يلفت النظر في تجربتهم هو تجاوز العصبية القبلية والجنسية إلى وحدة العقيدة. أبرز مثل، من الناحية الأولى، هو أن الخوارج من الأزد وبني تميم وكانوا يقاتلون الأزديين والتميميين الذين والوا الحكومة الأموية. وأبرز مثل، من الناحية الثانية، هو أنه كان في صفوف الخوارج عناصر من أصل غير عربي: مثلاً الشعراء عمرو بن الحصين، وهو فارسي الأصل[١٢٨]. وحبيب بن خدرة الهلالي، وقد عده الجاحظ من خطباء الخوارج

وشعرائهم وعلمائهم[129]، وزياد الأعسم[130]، هذا عدا العناصر الكثيرة من الموالي التي كانت تقاتل في صفوف الخوارج. وندرك أهمية هذا الموقف حين نقارنه، مثلاً، بموقف عبد الله بن قيس الرقيات القائم على العصبية الجنسية القرشية، والذي يرى أن قريش هي رمز لوجود العرب والمسلمين، ورمز لاستمرارهم، وأن زوال قريش يعني زوال العرب والمسلمين[131].

ومن هنا كان أول ما يثير الاهتمام في شعر الخوارج هو أنه يصدر عن فكرة دينية ـ سياسية محددة. وتبدو أهمية هذه الناحية حين نقارن شعرهم بالنتاج الشعري الذي سبقهم: فهو نتاج مشتت، يصدر عن انطباعات ومشاعر وأفكار مشتتة. أما شعر الخوارج فيصدر عن موقف واضح، من الدين والسياسة معاً، ويمكن القول من الحياة كذلك.

ومن الأكيد ان ارتباط الشعر بنظرة معينة إلى الحياة، وصدوره عنها، مما يعطيه أهمية وقيمة خاصتين. لأن الشاعر في هذه الحالة لا يقدم لنا صوراً يومية جزئية عن انفعالاته الجزئية، اليومية ـ وإنما يقدم لنا موقفاً كلياً.

هذا يعني، بتعبير آخر، أن الخوارج كانوا يبثون في شعرهم مضموناً إيديولوجياً، واضحاً، ومحدداً. وهذا مما أكسب تفكيرهم خصائص نوجزها في ما يلي:

١ ـ النظر إلى الأحداث والأشياء، لا في حد ذاتها، بل في علاقتها بمصالحهم، ومن ضمن التزامهم بموقف محدد. فالحكم مثلاً لا ينظر إليه بوصفه ظاهرة سياسية محددة، بذاتها. وإنما ينظر إليه على أساس أنه فاسد، بالضرورة، إن لم يكن خارجياً. وعلى هذا تجب معارضته، والثورة عليه، ونقضه.

٢ ـ الصدور عن أصل فكري، قبْلي: الإسلام. هذا الأصل الفكري قدوة وأساس لأفعال الإنسان وأفكاره في هذا العالم ـ وهو، كذلك، غاية له في العالم الآخر. هذا التصور المسبق الأولي يجعل لفكرة الخوارج طابعاً طوباوياً. أي أن نظرتهم ليست نتيجة تحليل عيني للوجود، وإنما هي اقتناع نهائي مسبق.

٣ ـ الالتزام العملي بهذا الأصل. فهو ليس فكرة مجردة، وإنما هو جهاد غايته تطبيق هذا الأصل في مجتمع جديد، بحكم جديد وسياسة جديدة. فهناك ترابط صميم بين النظرية والممارسة.

٤ ـ تغليب الفكر على الواقع، فعلى الواقع أن يخضع للفكر ويتكيّف معه. ومن هنا كان الخارجي يريد أن يفرض آراءه، بمختلف وسائل العنف. لأنه يرى أنها وحدها الصالحة، وما سواها ضلال وباطل. وكان يصر على إقامة حكم ينظم شؤون الحياة والناس وفقاً لهذه الآراء.

٥ ـ الهجس الدائم بالتغيير. فقد كانت أفكارهم رفضاً للواقع الراهن وعلاقاته السياسية الاجتماعية، وبحثاً عن واقع آخر. كانت، من هذه الناحية، تعد بمستقبل أفضل، وتعمل لتحقيق هذا الوعد.

٦ ـ الطوباوية. فقد كانت أفكارهم شكلاً مثالياً يستهوي الإنسان في معزل عن قابلية تحققه أو عدمها.

غير أن صدور شعر الخوارج عن موقف ديني ـ سياسي محدد أدى، ضمن تطور الشعر العربي، إلى تحول مهم في المضمون وفي الشكل معاً، فمن ناحية المضمون، نجد أن الفكرة الروح اللتين توجهان هذا الشعر إسلاميتان لا جاهليتان. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، نجد أن الغاية التي يهدف إليها هذا الشعر هي الجهاد في سبيل الحكم

الصالح، ومحاربة الطغيان والظلم، وتوثيق التعاون وتعميق الوحدة في ما بين الأفراد الذين يدينون بأفكار الخوارج. وفي هذا كله، كانوا يندّدون بالنظام السياسي السائد، وبالفساد الروحي والاجتماعي، ويدعون إلى حكم جديد. ومن هنا لا نجد فيه نوعية العلاقات التي كان يعكسها الشعر الجاهلي ـ الأموي.

وفي مرحلة الحكم الأموي، اشتد صراع الآراء، لاشتداد الخلاف حول الحكم والسياسة. ولهذا أصبحت الحاجة إلى التعبير عن الرأي ضرورة ملحة، بقدر ما أصبحت الحاجة إلى مكافحته، بالنسبة إلى الخصم، ضرورة ملحة، كذلك. هذا الوضع أتاح للشاعر مناسبة فريدة: التعبير عما يحبه، ويريد الآخرون ـ الخصوم أن يحولوا بينه وبين هذا التعبير. أصبح الشاعر مأخوذاً بين قطبين: الحرية، على غرار الجاهلية، أعني الحرية اللازمة لعقيدته السياسية والفكرية والتي لا يجد دونها، معنى لحياته، والضغط الذي يمارسه عليه الاتجاه السياسي السائد، في الحكم وفي الحياة العامة. ومن هنا يعد شعر الخوارج من حيث أنه تعبير عن حريتهم الفكرية، وعن ربط وجودهم بهذه الحرية، موقفاً يتجاوز إطاره التاريخي، بحيث يصح أن نسميه موقفاً إنسانياً يكشف عن تطلعات الإنسان في كل عصر.

وهذا الموقف يشكل في ذاته، أياً كان مضمونه، تقدماً في النظرة من حيث أنه يؤكد على أن الحرية جوهر الإنسان وعلى أنها، لحظة ترتبط بالعقيدة، أغلى من الحياة نفسها. وتتضح أهمية ذلك، إذا ذكرنا أن التعبير الشعري الحقيقي ليس الذي يتناول ما شاع واصطلح عليه وسمح به، وإنما هو الذي يتناول أعمق ما في النفس الإنسانية، ويكشف عن أحرج ما فيها، أو ما تواجهه، لا بالنسبة إلى عوالمها

الداخلية وحسب، وإنما كذلك، بالنسبة إلى علاقاتها مع العالم الخارجي.

وإذا كان امتياز الإنسان هو في أنه يطرح الأسئلة، فإن فقدانه القدرة على هذا الطرح، يعني فقدانه لأخص خصائصه. ومن هنا تعشّق الإنسان للجرأة في التعبير أي لرفض منطق الأمر والنهي، واحترامه لجميع الذين يموتون في سبيل آرائهم، وإن كان مخالفاً لهم، وتعاطفه معهم.

وتتضح أهمية هذا الموقف، من جهة ثانية، في أنه يؤكد حرية الإنسان ـ العقيدة أو الفكرة، لا الإنسان ـ الجنس أو القبيلة. فامتياز الإنسان كامن في نوعية فكره وعقيدته، لا في نوعية جنسه أو طبقته أو قبيلته. وإذا تذكرنا أن في مجتمعنا العربي نزعات قائمة حتى اليوم تميل إلى أن تضع امتياز الإنسان في انتمائه الطائفي أو في انتمائه القومي ـ العرقي أدركنا مدى التقدم في نظرة الخوارج، لا من حيث الدرجة وحسب، بل من حيث النوع كذلك. ثم إننا نجد في موقف الخوارج، على الصعيد الاجتماعي ـ السياسي تأسيساً لروح المعارضة: معارضة الوضع القائم في سبيل وضع أفضل. والمعارضة إلغاء للواحدية أو الأوحدية التي تتنافى مع مفهوم الديموقراطية، والتي تترجم في الحياة العملية إلى الصيغة التالية: الحاكم دائماً على حق، أياً كان، أما الآخرون الذين ليسوا مع الحاكم، فهم على ضلال أياً كانوا.

أما من ناحية البناء الفني، فإن القصيدة الخارجية لم تتبع المنحى الذي تبعته القصيدة الجاهلية، وتابعته، قليلاً أو كثيراً، القصيدة العربية حتى أواخر العصر العباسي. ولا نزال نجد، حتى اليوم، في الشعر العربي الراهن، أصداء وآثار لهذه المتابعة.

فالقصيدة الخارجية لا تتناول أغراضاً متعددة كأن تبدأ بالوقوف على الأطلال أو بالغزل، ثم تنتقل إلى المدح، فإلى مقصد الشاعر أو غيره من الأغراض. وإنما تتناول فكرة واحدة ـ وهي إذا تناولت فكرتين أو ثلاثاً، فإنما تكون مترابطة بحيث يمكن القول إنها تشكل فكرة عامة واحدة. ومن هنا جاءت وحدتها الداخلية. هذا من ناحية. . ومن ناحية ثانية، تلاحظ في القصيدة الخارجية انعدام الصنعة الفنية. فهي نوع من الحديث بين شخصين أو أكثر، وهي جزء من الحياة اليومية. وهي تجسيد لفظي لقناعات نهائية. وهذا كله لا يحتاج إلى صناعة فنية، أضف إلى ذلك أن الشعر عند الخوارج لم يكن مهنة، أو غاية لذاتها، وإنما كان وسيلة لخدمة مذهبهم، والتعبير عنه. ولعل في هذا ما يفسّر كون معظم الشعر الخارجي مقطعات يغلب عليه طابع الخطبة والارتجال والتقرير.

وبما أن هذا الشعر تعبير عن مذهب معين ونتيجة له، فقد تضاءلت أو اضمحلت فكرة التقليد، عند الشاعر الخارجي. وإذا تذكرنا رسوخ التقليد في الحياة الشعرية العربية بحيث أنه تحول إلى مقياس وقيمة، ندرك أهمية ابتعاد الشاعر الخارجي عن التقليد. ذلك أن هذا الابتعاد دليل على أنه لم يأخذ مادة شعره من شعراء سبقوه أو عاصروه، وإنما استمدها من فكره هو وخبرته هو. هذا يعني أن الانفصال، الزمني والفكري، الذي يحدثه التقليد بين الإنسان وحياته، غير موجود في شعر الخوارج. ففكرهم هو نفسه زمنهم النفسي والشعري، والحياتي. ولهذا حقق شعرهم وحدة عميقة بين إيقاع حياتهم الخارجية وإيقاع حياتهم الداخلية.

وفي منحى الصدور عن تجربة سياسية ـ مذهبية محددة، نشير بشكل خاص إلى الكميت بن زيد[١٣٢]، وقد اقترن شعره بالدعوة إلى الثورة

على «أهل الضلالة والتعدي»[١٣٣] وعرف بأنه كان من أشد الدعاة لزيد بن علي. والكميت من أوائل الشعراء الذين بدأوا الشعر المذهبي أو الإيديولوجي بالتعبير الحديث. وقد أقام اتجاهه على التبشير بالمذهب، لكن بأسلوب جدلي. ومن هنا يصدر في شعره المذهبي عن العقل والعاطفة معاً. فهو ينقل الفكرة بحماسة مؤمن بها مدافع عنها. وشعره لذلك يجري ضمن نظام فكري واضح: يقرر حق الهاشميين ويحتج لهذا الحق. وفي هذا قيل عنه إنه أول من فتح باب الاحتجاج للشيعة[١٣٤]، وإنه خطيب لا شاعر.

وفي هذا المنحى نشير أيضاً إلى ثابت قطنة[١٣٥]، وأيمن بن خريم[١٣٦].

ويمكن أن نلحق بهذا المنحى نزعة التعليم التي نشأت مع رجز رؤبة. وتتمثل أهمية رؤبة في ناحيتين: الأولى لغوية، فزجره كان مستودع اللغة الجاهلية في عصره، وكان يقال عنه: «أخذ عنه وجوه أهل اللغة، وكانوا يقتدون به، ويحتجون بشعره، ويجعلونه إماماً»[١٣٧] وهو نفسه يشير إلى ذلك[١٣٨]. أما الناحية الثانية فتعليمية، ولا يقتصر التعليم على الأفكار وحدها، وإنما يشمل اللغة أيضاً.

لكن ليس للشعر المذهبي، سواء كان تعليمياً أو تبشيرياً، أهمية من الناحية الفنية الخالصة، وإنما ترتبط أهميته بتحويل الشعر من مجال التعبير عن المشاعر والانفعالات، إلى أن يعبر أيضاً عن الأفكار والعقائد، بحيث أصبح الشعر تعبيراً عقلياً يستند إلى الدليل والبرهان. وإذا كانت التجربة المذهبية ـ التعليمية قد فتحت مجالاً جديداً أمام التعبير الشعري، فإن نتاجها، بحد ذاته، يمكن أن يوصف بأنه شعر مغلق، بمعنى أنه يضعنا في إطار فكري جاهز، مسبقاً.

خلاصة عامة

فكّر المسلمون الأوائل وسلكوا انطلاقاً من إيمانهم بأن الدين الإسلامي أساس ومقياس للنظرة إلى الغيب وإلى الحياة الإنسانية معاً. وقد ربطوا ربطاً عضوياً بين الدين وتنظيم الحياة من جهة، وبينه وبين اللغة والشعر والفكر، من جهة ثانية. وبما أن الدين نزل في قريش ونطق باللغة العربية، فقد جعلوا من القرشية شرطاً لصحة الإمامة، وجعلوا من النموذج الكامل للغة، أي الشعر الجاهلي، نموذجاً ومقياساً لكل شعر يأتي بعده. وهكذا قرنوا الفكر والسياسة بالدين، فصحة الموقف السياسي تُقاس بصحة الدين، وصحة الشاعر (والمفكّر بعامة) تُقاس كذلك بصحة دينه. ومن هنا تجسدت الثقافة الإسلامية ـ العربية، عملياً، في مؤسسة الخلافة، أي في الدولة ونظامها. وأصبح كل شيء في هذه الثقافة، سواء كان شعراً أو لغة أو فلسفة أو غير ذلك شكلاً من أشكال الدين أو امتداداً له أو تفريعاً عليه.

وقد استند مفهوم الاتباع أو الثبات في الدين والسياسة والشعر إلى دعوى متابعة السنّة النبوية، وتمثلت هذه المتابعة، فكرياً، في اتخاذ السنّة والقرآن معايير لصحة الفكر والحكم وينابيع لهما. وبما أن المتابعة موقف تمليه طريقة الفهم أو طريقة التفسير، وهذه الطريقة نفسها تتأثر بالظروف الاقتصادية والاجتماعية، فقد نشأت تعددية في طرق الفهم

حتى قُبيل وفاة الرسول، في اجتماع السقيفة. وبدءاً من هذا الاجتماع ونتائجه نشأ انقسام في المعاني موازٍ لانقسام المجتمع الإسلامي إلى طبقات ومصالح. وانتصرت في هذا الانقسام قريش وفرضت سيادتها وسياستها، وكان من الطبيعي تبعاً لذلك، أن تفرض طريقة فهمها والمعايير والقيم التي تصدر عنها. ولئن أدى هذا الانتصار إلى انحسار طرق الفهم الأخرى والمعاني الناشئة عنها، فإنه لم يؤد إلى القضاء عليها، فأخذت تبرز وتنمو وفقاً للظروف الملائمة. وبدأت التناقضات بين المعاني تزداد تبعاً لتزايد التناقض الاجتماعي. وفي هذا التناقض كانت الطبقة السائدة تستند في صراعها مع الطبقات الأخرى إلى شرعية الخلافة وحقها الديني فيها. بينما أخذت الطبقات الأخرى تستند إلى فهم «جديد» للدين، متأثر بظروفها الاجتماعية وشروط حياتها، إن لم يكن نابعاً منها. وفي هذا الفهم الجديد تتمثل جذور التحول. فإذا كانت جذور الثبات تكمن في موقف يُعيد كل شيء إلى معيار وُجد في الماضي، ويشكل استمراره، كما يُفهم ويُمارس، ضماناً لاستمرار الطبقة السائدة، فإن جذور التحول تكمن، على العكس، في موقف يعيد كل شيء إلى الإنسان وحقه بالشك والتساؤل والبحث. وطبيعي أن يحافظ الموقف الأول على الماضي كما هو، لأن في استمراره استمراراً لقيادة الجماعة التي تمثله وأن يعمل الموقف الثاني على إعطاء صورة أخرى لهذا الماضي يرى أنها الصورة الصحيحة لأن تغلب هذه الصورة يعني تغلباً على الجماعات السائدة، وسيادة الجماعات المسُوْدَة. كان الموقف الأول يرى إلى الحاضر في ضوء الماضي، وكان الموقف الثاني يرى على العكس، إلى الماضي في ضوء الحاضر. الأول يصدر عن الثبات أو الاتباع، أما الثاني فيصدر عن الإبداع أو التحول.

وكان مقتل الخليفة عثمان إيذاناً بدخول الحياة الإسلامية في صراع

كان كل طرف فيه ينفي الطرف الآخر، فلم يكن طابع السياسة والثقافة جدلياً، يتم في حركة من الانفتاح والتفاعل، الأخذ والعطاء في ما بين الأطراف بقدر ما كان طابعاً دحضياً، يعتقد فيه كل طرف أنه على الحق المطلق، وأن غيره على الباطل. وكان اجتماع السقيفة نموذجاً أول لهذا التنافي. ومن هنا دخل العنف في بنية الحياة الإسلامية، بشتى مستوياتها، منذ بداياتها الخلافية ـ السلطوية. وربما كان ذلك عائداً إلى أن الصراع في المجتمع الإسلامي، بدأ صراعاً حول معنى الأصل من جهة، وحول السّنة التي تكفل ثباته واستمراره من جهة ثانية. وفي هذا ما يفسّر نشأة عِلْمَين متقابلين: علم السنّة كما تحدّر من أبي بكر وعمر وعثمان، وعلم السنّة كما تحدّر من عليّ، ويفسّر تبعاً لذلك، نشأة جبهتين متقابلتين: الجبهة التي تكوّنت حول عليّ، والجبهة التي تكونت حول ورثة عثمان الذين مثلهم معاوية. وقد اصطلح على تسمية الأولى بالشيعة، وعلى تسمية الثانية بالسنّة، وهو اصطلاح يعوزه الكثير من الدقة، ذلك أن الشيعة تتمسك، هي الأخرى، بالسنّة النبوية تمسكاً مطلقاً.

وكانت فترة الخلافة الأموية، مرحلة صراع مزدوج: بين العربي والعربي من جهة، وبين العربي والمولى من جهة ثانية. وكانت على الصعيد الحضاري العام، مرحلة سادت فيها طبقة إسلامية بجوهر جاهلي ومظهر قيصري، مستندة إلى مبدأ أساسي هو مبدأ الأفضلية العربية التي تتمثل بالأفضلية القرشية ومارست هذه الطبقة، وهي الأسرة الأموية وأنصارها، في ما يتعلق بالموروث العربي، دوراً مزدوجاً: عادت، سياسياً، إلى ما قبل الإسلام، فأذكت من جديد لهب العصبية القبلية وكل ما يتصل بها لكي تواجه العناصر غير العربية ولكي تضرب العرب بعضهم ببعض، واستندت إلى تفسير خاص

للسنّة كما مارسها الخلفاء الثلاثة الأول ومن تابعهم، لكي تجد لسلطانها السياسي مسوّغاته وركائزه الدينية. وهكذا أكدت الموروث الديني والأدبي بمعاييره المستقرة جماعياً: الشعر محاكاة لما أسسه شعراء الجاهلية، والفكر الديني محاكاة لما تأسس في متابعة الخلفاء الثلاثة الأول، ومتابعة تابعيهم. وفسّرت هذه المتابعة بما يؤكد أمرين: الأول تأيد الخلافة الأموية، والثاني أن يكون تفكير الفرد تنويعاً على تفكير الجماعة يدعمه ويزيده وضوحاً وثباتاً. والجماعة هي، عملياً، الفئات التي تقر الخلافة بما هي وكما هي، والتي لا تعمل بهدي رأي مستحدث، وإنما تعمل بهدي ما رآه السلف، كما مُورس واستقر. ومن هنا تأسست اتباعية تقوم على الإيمان بأولية ثابتة كاملة ومطلقة. والدين أساس هذه الاتباعية وباسمه أضفيت أشكالها وأبعادها ومعاييرها على السياسة والأدب.

ومن هنا اكتسبت الصلة بين الثقافة والسياسة بدءاً من العهد الأموي بُعداً أكثر وضوحاً وفعالية. فإن يحكم الخليفة على شاعر لفسقه أو تعهّره، أو على مفكر لإلحاده أو لبدعته، أمر لم يكن يعني أنه يحكم عليه دينياً أو أخلاقياً وحسب، وإنما كان يعني أنه يحكم عليه سياسياً أيضاً. وبما أن للتطور الاقتصادي تأثيره الخاص بحيث تتغلب، أخيراً، الضرورة الاقتصادية، فقد كان الشاعر، بخاصة، ينتج قصائده لكن داخل نظام اقتصادي لا يقدر أن يعيش إلا إذا خضع له سياسياً. هكذا كان العهد الأموي استمراراً للقديم وبخاصة في الشعر. فإذا كان صحيحاً أن الشاعر يعكس مطالب جمهور معينّ فإن الجمهور الغالب في العهد الأموي كان قبلياً. ومن هنا كان الشعر الغالب في هذا العهد، قبلياً ـ أي صورة عن الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي كان سائداً. والتقويم الشعري والديني

والسياسي كان هو أيضاً استمراراً للقديم. فالأفضل في الشعر هو الذي لا يكتب الشعر بـ «رأيه»، بل الذي يكتبه بـ «رأي» السلف الجاهلي. والأفضل للخلافة هو الأقرب إلى النبي بنسبه القرشي، لا الأفضل بحكمته وعدالته، وبجدارته كإنسان، سواء كان قرشياً أو غير قرشي، أبيض أو أسود.

هكذا صار الدين دين النظام وتوحّد بالواقع السياسي لهذا النظام. وأصبح النظام ينظر إلى الواقع من حيث أنه يجب أن يتكيّف وينسجم مع سياسته ومع «دينه» في آن، ذلك أن النظام تحقيق للتآلف بين الله والعالم، الغيب والواقع. وأصبحت الثقافة، انطلاقاً من ذلك، لا تتعارض مع الواقع القائم بل تتحد به، وتصبح موضع اللقاء والوحدة بين نظر الدولة وعملها. أصبحت الثقافة والدولة شيئاً واحداً.

لكن، إذا كان العهد الأموي قبلياً في بنيته السياسية ـ الاجتماعية العامة فقد كان كذلك عهد تململ نحو ما يتجاوز القبلية إلى بنية إسلامية يتساوى فيها الجميع عرباً أو غير عرب، ممن آمنوا بالدين الإسلامي. وكما كان هذا التململ علامة انقسام في الطبقات الاجتماعية. فإنه كان علامة انقسام في المعاني. أما الطبقة الحاكمة فترث، وهي إذن ستفكر وتعمل من موقع الوارث المسيطر، أي إنها ستتمسك بالمعاني المستقرة الشائعة عن الدين وممارسته والتي قبلها الأكثر من الناس، وبالتقاليد والنصوص الظاهرة التي تدعمها. أما الطبقات المتململة أو المسحوقة فإنها ستتشدد على ما يعطي للدين معناه الحقيقي كما تراه، وسوف تفسّر النصوص بما يلائم هذا المعنى، أي بما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها. وهكذا كان العهد الأموي بداية الصراع في المجتمع الإسلامي بين المعاني على مختلف المستويات.

وكانت الطبقات الحاكمة استمراراً لسيطرة قريش، في الجاهلية، اقتصادياً وسياسياً.

أما الطبقات المسحوقة فكانت أفكارها ومواقفها تجسيداً للتحول وتعبيراً عنه في آن. وقد تمثل التحول، على الصعيد النظري الفكري، بما سُمي الباطن أو الحقيقة، مقابل الظاهر أو الشريعة، وتمثل على الصعيد السياسي الاجتماعي، بالدعوة إلى الاشتراكية أو المساواة الاقتصادية. واقترن النظر بالعمل فكانت الثورة المستمرة.

ومن هنا اختلفت مهمة الشاعر والمفكر، بعامة، في العهد الأموي، بحسب موقعه. فالمنخرط في النظام السائد كان ينتج ثقافة تعبّر عن القيم الموروثة أو السلفية السائدة، والمنخرط في رفض هذا النظام أو الثورة عليه كان ينتج ثقافة تعبّر عن التحول وإمكاناته وآفاقه. وكان في ذلك ما يشير إلى التطور اللامتساوي في العهد الأموي، أو إلى التفاوت بين تطور البنية التحتية الاقتصادية وتطور البنية الثقافية الفوقية. ولئن كانت القيم ومعاييرها موجودة، في الحالة الأولى، بشكل قبلي، فقد كانت في الحالة الثانية تنبع من تأويل جديد للمعاني القديمة أو من محاولة ابتكار قيم جديدة.

وفي الصراع الديني ـ السياسي، فصلت نظرية الإرجاء بين العقيدة والسياسة، وقالت بأن العمل ليس ركناً من أركان الإيمان. ومن هنا كان الإرجاء على الصعيد العملي، مسألة أو حياداً. كان تعبيراً عن الرغبة في استنباط مسلكية وتفكير يمكن بهما العيش في توافق مع النظام القائم، بعيداً عن الموالاة والمعارضة معاً. لكن مثل هذا الموقف يخدم، في التطبيق، النظام القائم. والواقع أن القائلين بالإرجاء كانوا يرفضون الثورة على النظام مهما كان فاسداً، أو كانت المبادىء التي

يقوم عليها تخالف مبادئهم. فكل من أعلن إسلامه مسلم مؤمن، في نظرهم، ولا تخرجه عن إيمانه المعصية أو الكبيرة، وليس من حق الإنسان أن يحكم في ذلك، وإنما الحق في الحكم لله وحده. وهكذا اعترفوا بالحكم الأموي وشرعيته والتقوا، من هذه الناحية، مع أهل الاتباع السياسي.

لكن نشأت، مقابل ذلك، نظرية خلع الوالي أو الخليفة الجائر، وتجاوز قرشية الخلافة إلى مبدأ الإسلاموية القائل بأن الخلافة للأجدر، يتساوى في ذلك القرشي وغيره، ويتساوى الرجل والمرأة.

وقد انبثقت عن النظرية القائلة بالمساواة السياسية بين المسلمين، نظرية المساواة الاقتصادية في ما بينهم. وإذا كانت نظرية المساواة تمثلت، بشكلها النموذجي الأول، في عقيدة الخوارج، فإن النظرية الثانية تمثلت، بشكلها النموذجي الأول، في ثورة المختار الثقفي. وقد اتخذت هذه الثورة طابعاً شبه طبقي، فاتهمت بأنها ثورة «عبيد»، وبأن انتصارها يعني القضاء على السلطان العربي.

واقترنت النظريتان بمبدأ العمل للقضاء على الظلم. ويتضمن هذا المبدأ فكرة العدالة المستمرة اجتماعياً، تقابلها، دينياً، فكرة الإمامة المستمرة. وهي تعني أن النبوة لا تقتصر على فترة الوحي المعروفة، وإنما هي علم أبدي يشع نوره باستمرار على الأرض سواء ظهرت في شخص معين، أو ظلت كامنة عند الله. فالنبوة لانهائية، أي لا خاتمة لها. وفي مناخ هذه الفكرة نشأ القول بعصمة الأئمة ذلك أن علمهم لدني، وليس كسبياً كما هو شأن العلم لدى البشر. كذلك نشأ القول بالرجعة أو المجيء. ومن هنا القول بـ «المهدي المنتظر» الذي «سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». فالإمام إمام الأزل والزمان، وسيد

الأبدية والتاريخ في آن. ونشأت كذلك فكرة التأويل، وتعني في اشتقاقها الظاهر العودة إلى الأول، لكنها تعني، على المستوى التاريخي، تفسير الأول، بما يلائم التالي. إنها تعني، بتعبير آخر، تفسير القديم بما يلائم المحدث.

ومن هنا يمكن وصف مفهوم الإمامة بأنه ثورة دينية ـ اجتماعية في آن. والإمامة أكثر من خلافة، أو هي غيرها. الخلافة لقب سلطوي ـ سياسي أطلق على الشخص الذي خلف رسول الله، أكثر مما هي لقب ديني. إنها «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا». غير أن الخليفة يمكن أن يسمّى إماماً «تشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به»[1]، من حيث نيابته عن صاحب الشريعة.

ويختلف الإمام عن الخليفة في أن الإمامة أولاً حق أصلي، أما الخلافة فسلطة اكتسابية واقعية. ويختلف ثانياً في أن الخلافة عن الرسول مطلقة في مسائل الدنيا لكنها مقيدة في مسائل الدين، أما الإمامة فمطلقة في الدين والدنيا. ويختلف ثالثاً في أن الخليفة ليس نائباً عن الله، أما الإمام فينوب عنه. لكن ذلك لا يعني غياب الله، وإنما يعني، على العكس، مزيداً من حضوره. فالإمام خليفة الله وخليفة الرسول في آن. وهذه الخلافة ـ النيابة ليست اختياراً من الناس وإنما هي اختيار من الله. وإذا كان الله هو الذي يختار الإمام الذي ينوب عنه، فقد خصه بالعلم كله، ما كان وما يكون، وعصمه عن الخطأ.

والله لا يعلّم الإمام بالوحي، فهذا خاص بالنبي وقد انقطع بعده.

---

(١) مقدّمة ابن خلدون، ص ١٩١. لكن بعضهم، كما يشير ابن خلدون. يجيز تسمية الخليفة بخليفة الله، «اقتباساً من الخلافة العامة التي للآدميين». وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به، وقال: لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله».

لكنه يعلمه «بالإلهام والنكت في القلب، والنقر في الأذن، والرؤيا في النوم، والملك المحدث له»[٢].

ويقتضي هذا النوع من المعرفة أن يكون الإلهام الإلهي مستمراً، ومن هنا نشأت مع فكرة الإمامة المستمرة، فكرة النبوة المستمرة.

وقد اقتضت نظرية المعرفة الإمامية نظرية في الوجود، أو لعل الأولى انبثقت عن الثانية، فالإمام خلق من النور، قبل أن يخلق آدم[٣]، وهو نور مستمر، لكنه باطن. غير أن بطونه هو، في الوقت نفسه، حضور أو ظهور. فثمة جدلية من الحضور ـ الغياب، أو من الأبدية ـ الزمان، في نظرية الإمامة. والمهدي المنتظر هو نقطة اللقاء في الجدلية، أو هو الحاضر الغائب. فالحقيقة كامنة في هذه اللحظة من التقاء الزمن بالأبد، وهي لحظة غائبة أبداً، حاضرة أبداً.

وبما أن الإمام نور هو أول المخلوقات، فإن ذلك يعني أن الله خلق الأشياء به، أي عرفها به. وبما أن نهاية الزمان عودة إلى بدايته، فإن علم الإمام الذي هو علم البداية، هو علم النهاية أيضاً. ومن هنا سمّي علمه «علم الآفاق».

وقد أوحى ذلك أن الإمامية تقول بالحلول، وهو ما تنفيه، بحسب منطقها ذاته، نفياً قاطعاً. فالإمام اسم الله من حيث أنه ينبىء عنه، كما ينبىء الاسم عن المسمى. والاسم الذي هو فرع للأصل، لا يعرف الأصل بذاته، بل بصفاته. فالله لا يعرف بذاته قطعاً. والمنبىء

---

(٢) المقالات والفرق، لسعيد بن عبد الله الأشعري (توفي ٣٠١ هـ/طهران ١٩٦٣، ص ٩٧.

(٣) الأئمة خاصة الله، «أنشأهم في القدم، قبل كل مذروء ومبروء» (الخطبة الغديرية، مستدرك نهج البلاغة، طبعة بيروت، ص ٧٩).

عن الله ليس الاسم الظاهري للإمام أي الاسم المصوَّت، المركب من الأحرف الهجائية، فهذا اسم للظاهر لا للذات. ويعني ذلك أن الإمام اسم لله وليس تجسيداً له، أو هو صفة لله، وليس عين الله.

وتقتضي الإمامة وحدة كاملة بين الدين والسياسة، من أجل الارتفاع بالعالم الأرضي إلى أن يكون صورة عن العالم السماوي، فتتحقق في العالم الأرضي غبطة الحياة وغبطة المغرفة معاً. وربما اختلطت الإمامة هنا، لدى بعض الباحثين بالتيوقراطية التي تسوّغ السلطة المطلقة وتجعل الدين وسيلة لخدمة الدنيا. غير أن الإمامة، في مفهومها الأساسي، بعيدة عن ذلك، فهي لطف إلّهي، وهي تقتضي أن يكون العالم تجسيداً لهذا اللطف إنها نوع من العودة إلى البراءة الأولى، حيث يصدر البشر في علمهم عن ينبوع واحد، ويصدرون في عملهم عن تعليم واحد. وهكذا تبدو الإمامة شكلاً أسمى للطوباوية.

ومن هنا كانت الإمامة أصلاً أول في الدين والحياة، وليست مصلحة كبقية المصالح الاجتماعية. وقد اقترن القول بالإمامة، تاريخياً، بإعلان الثورة في سبيل القضاء على الظلم والجور، وإقامة الحق والعدل. وكانت للطبقات التي تبنّت نظرية الإمامية وناوأت أو حاربت الدولة الأموية، طبيعة اجتماعية محددة، هي طبيعة الفئات المسحوقة. وفي حين كانت الدولة الأموية تفرض نفسها بوصفها ضرورة إلّهية، وضرورة بالتالي طبيعية لأنها إلّهية، كانت هذه الطبقات تعمل على تخطي هذه الضرورة إلى الحرية، وعلى تخطي الطبيعة إلى الإنسان. كانت تحاول أن تلغي شروط الحياة السائدة في سبيل شروط أكثر حرية وتقدماً. بل إن هذه الحركات كانت تعمل على تحويل ما يوصف بأنه طبيعي، إلى شكل تاريخي يمكن تجاوزه.

الهوامش

المقدمة ص ٦٧ ـ ١٥٨ :

(١) أدرس الدين هنا من حيث أنه «أصل» كما يعبّر الغزالي، في علاقته مع الظواهر الاجتماعية، السياسية والثقافية وغيرها، وفي تأثيره ونتائج هذا التأثير. ولا أعرض له في ذاته، سلباً أو إيجاباً، ولا أدخل، بالتالي، في جدل المفاضلة بين المذاهب. وتبعاً لذلك، فإنني ألاحظ الدين وأصفه، لا كما هو في ذاته، بل كما فُهم ومورس وساد.

(٢) راجع في هذا الصدد:

Massignon, L. Parole donnée, Paris 1970, PP. 352-360.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي (طبعة دار الشعب): ١/ ٣٠.

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي: ٥/١٢١١ ـ ١٢١٥.

(٥) راجع رسالة عمر في القضاء إلى أبي موسى الأشعري: الكامل للمبرد: ١/١٢ ـ ١٤.

(٦) توالي التأسيس لابن حجر، ص ٦٤.

(٧) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: ١/٢٣٢.

(٨) كشّاف اصطلاحات الفنون: ٢/٥٠٣.

(٩) المصدر نفسه: ٢/٥٠٣، فالدين لغة هو: العادة، السيرة، القهر، القضاء، الحكم، الطاعة، الحال، الجزاء، السياسة، الرأي.

(١٠) الشامل في أصول الدين، للجويني (ـ ٤٧٨ هـ.)، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

(١١) مقالات الإسلاميين: ٢/٥٨، ٢٠٠.

(١٢) اعتمد هنا بشكل خاص، على كتاب: النظريات السياسية والإسلامية، لمحمد ضياء الدين الريس، ص ٢٥٨ وما بعدها. والجمل والعبارات التي أضعها بين قوسين هي لصاحب الكتاب.

(١٣) النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٦٢.

(١٤) فاضل الفقهاء بين الفرض العيني وفرض الكفاية، فرأى معظمهم تفضيل الأول، غير أن تاج الدين السبكي يذكر في كتابه جمع الجوامع (١/٩٨) أن الاسفراييني وإمام الحرمين والجويني يفضلان الفرض الكفائي.

(١٥) ورد للماوردي عن الإمامة في كلمه له ما يلي: «فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة». (الأحكام السلطانية، ص ٣).

(١٦) إلّا عند سعيد بن المسيب، فهو دائماً فرض عين. (نقلاً عن: النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٦٩).

(١٧) النووي، المنهاج بشرح الرملي: ٧/١٩١.

(١٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٩) الإحياء: ١/١٦.

(٢٠) رد المحتار على الدر المختار (طبعة الحلبي بمصر): ١/٣٢.

(٢١) الأحكام السلطانية، ص ١٥. ويحدده في مكان آخر في كتاب «أدب الدنيا والدين» (ص ١١٦) بقوله: «حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير إهمال له».

(٢٢) روضة الطالبين وعمدة السالكين، طبعة المكتب التجاري ببيروت، ص ٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٤) لمع الأدلة، للجويني، الدار المصرية، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٠٦. وهو هنا يشير إلى آيات مثل: «خالق كل شيء فاعبدوه» (الأنعام: ١٠٢) «قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهّار» (الرعد: ١٦).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢٦) الصافات: ٩٤.

(٢٧) كتاب التمهيد، للباقلاني، تحقيق الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧، ص ٣٠٣.

(٢٨) الأعراف: ١١٤.

(٢٩) الصافات: ٩٣.

(٣٠) كتاب التمهيد، ص ٣٠٤.

(٣١) الروم: ٢١ ـ ٢٢.

(٣٢) الملك: ١٣ ـ ١٤.

(٣٣) فاطر: ٣.

(٣٤) النحل: ٢٠.

(٣٥) الرعد: ١٦ ـ ١٧.

(٣٦) كتاب التمهيد، ص ٣٠٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٣٨) باب القول في الأرزاق، باب القول في الأسعار، ص ٣٢٨ ـ ٣٣١.
(٣٩) الخاص، له، ما يوجب الانفراد، واصطلاحاً: «كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد» والعام، لغة: الشامل، واصطلاحاً: «كل لفظ ينتظم جمعا سواء أكان باللفظ أو بالمعنى»، والمشترك هو «ما وضع لعدة معان مختلفة والمراد واحد منها ويدرك بالتأمل في معنى الكلام لغة»، والمؤول هو «أحد معاني المشترك الذي ترجح على غيره بغالب الرأي». (راجع: المدخل إلى علم أصول الفقه محمد معروف الدواليبي، الطبعة الخامسة، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٦٥، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ و٤٢٦ ـ ٤٢٧).
(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٢٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ١٤٠ ـ ١٤٢. وانظر دراسة مفصّلة عن هذه القضايا في المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ٢٤٧.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥١. أنظر أيضاً: أبو حنيفة، لمحمد أبي زهرة، (دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧، ص ٢٥٣).
(٤٦) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ١٥٣.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٥. وانظر استكمالاً وتوسعاً: أصول البزدوي وشرحه (استنبول، ١٣٠٨ هـ.): ١/٣٠٤ وما بعدها.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، ١٥٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٥١) الموازنة: ٢/٣٨، ٢١٣، ١/٤٩٥.
(٥٢) المصدر نفسه: ١/٤١٥.
(٥٣) المصدر نفسه: ٢/٣٥٣.
(٥٤) وهي مستمدة من الآية: «كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» (الصف: ٣).
(٥٥) مستمدة من الحديث: «إن الله بعثني بجوامع الكلم، واختصر لي الحديث اختصاراً». وقد أورده المحاسبي (توفي سنة ٢٣٤ هـ.) في كتابه المسائل في أعمال

القلوب والجوارح، ص ١٣٤ .

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤ .

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٥ .

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦ .

(٥٩) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧ . ويعلق المحاسبي على هذه الكلمة بقوله: «فهذا من البيان (يقصد بيان الحجاج) الذي كأنه سحر يسحر العقول حتى تميل إليه».

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٣٧ .

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٦٣) أورد المحاسبي بعض الروايات التي تؤكد هذه الأمور عن النبي والصحابة أثبتها في ما يلي:

١ ـ روي عن الأوزاعي عن عروة أن الرسول قال: «شرار أمتي الذين ولدوا في النعيم، وغذوا به، همهم ألوان الطعام وألوان البيان ويتشدقون في الكلام».

٢ ـ روى أبو هريرة أن النبي قال: «أيها الناس قولوا بقولكم، لا يستهوينكم الشيطان، فإن تشقيق الكلام من الشيطان».

٣ ـ ويروى هذا الحديث بشكل آخر: جاء رجل إلى النبي، فقال: «أنت سيد قريش»، فقال: «السيد لله»، فقال: «أنت أفضلها قولاً وأعظمها طولاً»، فقال رسول الله: «ليقل أحدكم ولا يستهوينّه الشيطان».

٤ ـ ويروى أن عمر بن الخطاب، خطب، فقيل له: «لو زدتنا؟»، فقال: «أمرنا بإقصار الخطب».

٥ ـ ويروى أن الحسن قال: «قام رسول الله ﷺ ذات يوم فخطبنا، فأوجز في الخطبة، ثم قال لأبي بكر رضي الله عنه: قم فاخطب، فقام دون مقام رسول الله وخطب دون خطبته. ثم قال لعمر: قم فاخطب. فقام دون مقام أبي بكر وخطب دون خطبته. فقال لرجل آخر: قم فاخطب. فقام وذهب يطنب ويشقق. فقال رسول الله ﷺ: «أسكت، فإن التشقيق من الشيطان، وإن من البيان لسحراً» (المصدر السابق، ص ١٣٨).

(٦٤) يعرّف الغزالي السلوك بأنه «تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف» (روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص ٢٣).

(٦٥) المصدر نفسه، الباب الثاني في بيان الأدب، ص ١٧ ـ ١٩ .

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٠ .

(٦٧) الباب الثامن عشر، المصدر السابق، ص ١٢١ .

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٧١) الملل والنحل، ص ٤٥.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٧٦) راجع في هذا الصدد، حول الأنتروبولوجية الدينية:

Bradbury, R.E.,C. Geertz, M.E. Spiro, V.W. Turner, E.H. Winter, Essais d'anthropologie religieuse, Gallimard, Paris 1972, PP. 19-63, 109-151.

(٧٧) كشاف اصطلاحات الفنون: ٥/١١٧٨.
(٧٨) الموازنة: ١/٢١٣.
(٧٩) جامع البيان، للطبري: ١/١٩٩.
(٨٠) إحياء علوم الدين: ٢/٢٠٢.
(٨١) الجام العوام عن الخوض في علم الكلام، طبعة منير، ص ٣٤.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٨٣) أساس التقديس، ص ٢٢٣.
(٨٤) انظر الآية: ٧، من سورة آل عمران، التي يحتج بها لمنع التأويل.
(٨٥) يقول ابن قتيبة في مقدمة «الشعر والشعراء» إنه ترجم للشعراء المشهورين «الذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو، وفي كتاب الله، وحديث رسول الله» (ص ٧). ويقول ابن جني: «إن العربي إذا قويت فصاحته وسمت لغته، تصرف وارتجل ما لم يسبقه أحد قبله به، فقد حُكي عن رؤبة وأبيه أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها، ولا سبقا إليها». (الخصائص: ١/٤٢٤) ويقول القاضي الجرجاني: «إذا سمعنا عن العربي الفصيح الذي يعتد حجة، كلمة اتبعناه فيها، وإن لم تبلغنا من غيره ولم نسمع بها إلا في كلامه». (الوساطة، طبعة بيروت، ص ٣٤٥).
(٨٦) راجع في هذا الصدد: من أسرار اللغة، لابراهيم أنيس، (الطبعة الرابعة) ١٩٧٢، ص ٣٢ ـ ٣٧.
(٨٧) فسّر مرة أبو العباس ثعلب الحديث: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

فصاعداً»، بقوله: لا يجزيه إلا بالحمد وأخرى. فسأله الفقيه: فما تقول في قول النبي: «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً»، قال: القطع في الربع فما زاد. قال: فهلّا قلت مثل ذلك في الحمد إنها تجزي وحدها؟ قال أبو العباس: السنة تقضي على اللغة، واللغة لا تقضي على السنة» (مجالس ثعلب: ١/١٧٨ ـ ١٧٩).

(٨٨) يتحدث الغزالي عن القديم والمحدَث، فيقول: «أما التوحيد فهو إفراد القدم عن الحدث، والإعراض عن الحادث والإقبال على القديم. ذاته القديمة بوصف الوحدانية موصوفة، وبنعت الفردانية منعوتة، وصفات المحدثات من المشاكلة والمماثلة والاتصال والانفصال والمقارنة والمجاورة والمخالطة والحلول والخروج والدخول والتغيّر والزوال والتبدل والانتقال من قدس ذاته ونزاهة صفاته مسلوبة. . .» إلى أن يقول: «والمحدث لا يدرك إلا المحدث» (روضة الطالبين وعمدة السالكين، ص ٤١ ـ ٤٢).

(٨٩) الصاحبي، لابن فارس، (طبعة مؤسسة بدران، بيروت ١٩٦٤، ص ٤٧).

(٩٠) «إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين» (آل عمران ٩٦).

(٩١) «كنتم خير أمة أخرجت للناس» (آل عمران: ١١٠). راجع تفسير الآية في: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ٤/٤٣ ـ ٤٦. انظر أيضاً تفسير: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا» (فاطر: ٣٢) في المصدر نفسه: ٢٢/١٣٣ ـ ١٣٤، حيث يفسر: «الذين اصطفينا» بأنهم «أمة محمد».

(٩٢) مقالات الإسلاميين: ١/٣٢١.

(٩٣) يروى أن ابن الختعمي الشاعر، قال: جن أبو تمام في قوله:

تروحُ علينا كلّ يومٍ وتَغْتدي
خطوبٌ يكادُ الدَّهرُ منهنَّ يُصرعُ

أيصرع الدهر؟ فقيل له: هذا بشار يقول:

وما كنت إلّا كالزمان، إذا صحا
صحوت، وإن ماق الزمان أموق

قال: فسكت. وقيل له: وأبوك يقول:

ولينّ لي دهري، باتّباع جوده
فكدت، للين الدهر أن أعقد الدهرا

الدهر يعقد؟ قال: فسكت.

(أخبار أبي تمام للصّولي، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨).

(٩٤) درء تعارض العقل والنقل: ١/٥٠ ـ ٥١.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩٦) المصدر نفسه، ١٤٦/١.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٤١.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(١٠٠) المصدر نفسه، ١٩٨/١.
(١٠١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(١٠٣) الحديث في وعي الإنسان العربي يتمثل في الشعوب والبلدان غير العربية، لا في تفكيرها وطرقه وحسب، بل كذلك في حياتها وأساليب هذه الحياة. فالحديث، بالنسبة إليه، هو الغرب أو الشرق الذي حاكى الغرب وأصبح مضاهياً له، أي أصبح وجهاً آخر للغرب. الحديث إذن يفترض في وعي العربي مجابهة مع عالم مخالف. ومن هنا رافق الخلاف بين المحافظين والمجددين ويرافقه دائماً نقاش حول الشرق والغرب، وطبيعة الصلة في ما بينهما.

وفي هذا الضوء نعرف كيف أن الحضارة الغربية تعني التغيّر، أي النقد والبحث وإعادة النظر الدائمة في الأفكار والأوضاع السابقة والراهنة. ونفهم كيف أنها قائمة على الحركة المتسائلة، الخلاقة. ونفهم أخيراً كيف أن الخلاف بين المحافظة والتجديد، إنما هو نبض الحضارة الغربية.

وفي هذا الضوء نعرف بالمقابل كيف أن الحضارة العربية تعني، في وعي الإنسان العربي، الثبات، أي التقليد والنقل، وكيف أنها قائمة على التفسير والمحاكاة، وكيف أن الخلاف بين المحافظة والتجديد دليل أزمة وضياع. ونفهم، باختصار، كيف أن الحضارة العربية قائمة، في وعي الإنسان العربي، على السلامة وطلب النجاة، في حين أن الحضارة الغربية قائمة على المغامرة وطلب المجهول راجع في هذا الصدد:

Bammate, N. our- Dine, La tradition musulmane devant le monde actuel, in: tradition et innovation, E La Baconnière. Neuchatel, 1956. PP. 119-150, 351-379.

(١٠٤) المقدمة، ص ٤٥٢.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٥١٤.

(١٠٦) ترتبت على ذلك ظاهرة اعتبار كل فكر يشذ عن الإجماع خروجاً على الأصول ورفضاً لها. ولذلك يُدان بالزندقة أو الإلحاد أو الشعوبية، وما تزال هذه التهم قائمة حتى اليوم، وقد أخذ بعضها أسماء جديدة وأشكالاً جديدة. وليس

الوحي، بما هو وحي، هو الذي ولّد العقلية الإجماعية. ولكن الذي ولّدها إنما هو فهم معينّ خاص للوحي. وقد اقترن هذا الفهم بأكثرية عددية في المجتمع وبأوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية مما هيأ له أن يسود المجتمع العربي، وبخاصة من الناحية السياسية، وأن يسيطر عليه.

(١٠٧) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٣٤٢.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٠٩) كتاب الأنوار، للشيخ أبي القاسم الصقلي. انظر الرسائل الصغرى لابن عباد نشرها الأب بولس نويّا اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ٧٥ ـ ٧٦. وانظر: الثورة بين ديانة الأب وديانة الابن، للأب بولس نويّا: مواقف، العدد ٣، ١٩٦٨، ص ١٤٩ ـ ١٥٩.

(١١٠) وبما كان في ذلك ما يفسّر صيرورة الفكر العربي لفظياً وليس للممارسة أي أثر فيه. ويكفينا تحليل سريع للكلام العربي الذي نسمعه أو نقرؤه، اليوم، لكي نتأكد من ذلك. فالعربي يلفظ كلاماً حول تغيير الواقع مثلاً، أو الثورة ـ لم يصدق هذا الكلام، ويقتنع أنه غيّر أو ثار، ثم يسلك ويفكر ويحكم على أساس أنه غيّر وثار. وهكذا فإن الكلام العربي اليوم ليس منفصلاً عن اللغة وحسب، وإنما هو منفصل عن الإنسان نفسه كذلك. حتى إننا ليمكننا القول إن العربي لا يتكلم، وإنما يومىء أو يصدر أصواتاً.

(١١١) البلغة في تاريخ أئمة اللغة، للفيروزابادي، ص ٨١.

(١١٢) الكامل، لابن الأثير: ٨٦/٣، وكان عدد الذين تمردوا على عثمان «قريباً من ألفي مقاتل من الأبطال» (المصدر نفسه: ٩١/٣، الهامش). وفي هذا الصدد نشير إلى أن الإمام علياً حين سُئل قبيل موته عمن يخلفه، قال: «ما آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر». الكامل: ١٩٦/٣، وإلى أن معاوية خطب قُبيل موته، فقال: «لن يأتيكم بعدي إلا من أنا خير منه، كما أن من قبلي كان خيراً مني». (المصدر نفسه: ٢٥٩/٣).

وأوصى عليّ ابنيه الحسن والحسين، قُبيل موته، قائلاً: «لا تبغيا الدنيا وإن بغتكما، ولا تبكيا على شيء زوى عنكما، وقولا الحق، وارحما اليتيم، وأعينا الضائع، وكونا للظالم خصيماً وللمظلوم ناصراً» (الكامل: ١٩٦/٣). وحين مرض معاوية المرض الذي مات فيه دعا ابنه يزيد وقال له: «وطأت لك الأمور، وذلّلت لك الأعداء، وأخضعت لك رقاب العرب، وجمعت لك ما لم يجمعه أحد». (المصدر نفسه: ٢٥٩/٣). وتكشف هذه الأقوال على منحيين أساسيين في النظر والعمل: الأول هو الذي ارتبطت به، تاريخياً، وانبثقت عنه

مختلف التحركات التي تسير في أفق التحوّل. والمنحى الثاني هو الذي ارتبطت به مختلف التحركات التي كانت تسير في أفق الثبات. وكانت التحركات الأولى، بالضرورة، هجومية ثورية، أما الثانية فكانت دفاعية محافظة. وكانت الأولى تأويلية إبداعية، أما الثانية فكانت نقلية تقليدية. الأولى مثّلت الحداثة، والثانية مثّلت القدم. وارتبطت التحركات الأولى، تبعاً لذلك، بالتوكيد على الحرية، بشتى أشكالها، وارتبطت التحركات الثانية بالطغيان، في شتى أشكاله.

(١١٣) الكامل، لابن الأثير: ٣/ ٩٠، الهامش.

(١١٤) المصدر نفسه: ٣/١٠٦.

(١١٥) جوهر المسيحية، ص ٥٩.

(Feuerbach, L. L'essence du Christianisme, Ed. F. Maspero, Paris 1968).

(١١٦) مات الحلاج سنة ٩٢٢، ومات فويرباخ سنة ١٨٧٢.

(١١٧) تحدد هذه الفترة بين قيام الرسول بالدعوة إلى الإسلام وقيام الدولة الأموية سنة ٤١ هـ وهي أكثر من نصف قرن (٥٣ سنة). انظر لتحديد معنى الخضرمة: لسان العرب، مادة: خضرم. وانظر: شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه، يحيى الجبوري، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٤.

(١١٨) راجع في هذا الصدد: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، إحسان النص، بيروت ١٩٦٤، ص ٥٣. راجع أيضاً: نهاية الإرب في أنساب العرب، القلقشندي، القاهرة ١٩٥٩، ص ٢٠. ومن المعروف أن النسب العربي يقوم على رابطة الأبوة. وتعرف القبيلة بأنها الجماعة التي تنتمي إلى أب واحد، ومن هنا يؤخذ اسم القبيلة من اسم الأب.

(١١٩) الديوان بشرح التبريزي: ٣/١٦٣.

(١٢٠) الوساطة، ص ١٢ ـ ١٥.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١٢٣) بولس نويّا: الثورة بين ديانة الأب وديانة الابن، مواقف، عدد ٣.

(١٢٤) راجع حول معنى التجربة الصوفية:

Nwyia, P., AL- Niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu, in les cahiers de l'oronte, 3, 1965 PP. 13-27.

- Exegèse coranique et langage mystique, Dar El- Machreq Editeurs, Beyrouth, 1970, PP. 209-230; 311-389.

- Ibn At. a Allah et la naissance de la Confrèrie Sadilite, Dar El-

Machreq Editeurs, Beyrouth, 1972 PP. 3-79.

(١٢٥) انظر: أثر القرآن في تطور النقد العربي، محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٢٦) العمدة: ٢/٩٤ ـ ٢٩٥.

(١٢٧) من هنا كذلك نشأ الفرق بين ما تسميه الصوفية «العبارة» و«الإشارة».

(١٢٨) البيان: ١/٩٧. هناك كلمات مماثلة عن البيان يستشهد بها الجاحظ، ويتبناها، منها قول جعفر بن يحيى عن البيان، هو: «أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزاك، وتخرجه من الشركة ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لا بد منه أن يكون (. . .) غنياً عن التأويل». ومنها قول الأصمعي: «البليغ من أغناك عن المفسّر» (البيان: ١/١١٨) ومنها قول لمجهول يتبناه الجاحظ: «لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك». (البيان: ١/١٢٧). ويعرف الرماني البيان بأنه «إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك» وبأنه «الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقله». (العمدة: ١/٢٥٤).

(١٢٩) البيان: ١/١٠٣ ـ ١٠٤.

(١٣٠) كشاف اصطلاحات الفنون: ٢/٣٥١ ـ ٣٥٣. ومن هنا تجدر الإشارة إلى أهمية «عالم المثال».

(١٣١) كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، لأبي الحسن علي بن محمد الديلمي، تحقيق ج.ك. فادية، القاهرة ـ مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٦٢، ص ١٠٩.

(١٣٢) راجع في هذا الصدد:

Focillon, H., Vie des Formes, P.U.F. Paris 1964.

القسم الأول

لفصل الأول: الاتباعية في الخلافة والسياسة ص ١٦١ ـ ١٧٢:

(١) تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩: ٣/١٨٩، ١٩٣، ١٩٤: من هذه الأخبار أن النبي قال حين «غمر واشتد به الوجع»: «أهريقوا عليّ من سبع قرب من آبار شتى حتى أخرج إلى الناس فأعهد إليهم.». ومنها أنه قال: حين اشتد وجعه: «ائتوني أكتب كتاباً لا

تضلّوا بعدي أبداً». ويضيف الخبر: «فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي أن يُتنازع، فقالوا: ما شأنه؟ أهجر؟ استفهموه. فذهبوا يعيدون عليه. فقال: دعوني، فما أنا فيه خير مما تدعونني إليه. وأوصى بثلاث، قال: أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو مما كنت أجيزهم. وسكت عن الثالثة عمداً، أو قال: فنسيتها». انظر أيضاً: صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، (٢٥٦ هـ - ٧٨٠ م). طبعة دار ومطابع الشعب بالقاهرة، (دون تاريخ): ٦/١١ - ١٢، وفيه: «لما حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال، فقال النبي ﷺ: هلموا أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا (أو لا تضلّون) بعده. فقال بعضهم إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده، ومنهم من يقول غير ذلك. فلما أكثروا اللغو والاختلاف، قال رسول الله ﷺ: قوموا. قال عبيد الله فكان يقول ابن عباس إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب، لاختلافهم ولغطهم». وفي رواية أخرى عن سعيد بن جبير: «قال ابن عباس يوم الخميس: وما يوم الخميس، اشتد برسول الله ﷺ وجعه، فقال: ائتوني أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: ما شأنه، أهجر؟ استفهموه، فذهبوا يردون عليه، فقال: دعوني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه» (المصدر نفسه: ٦/١١). وانظر طبقات ابن سعد (طبقات الصحابة والتابعين والعلماء، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري (توفي سنة ٢٣٠ هـ - ٨٤٥ م)، طبعة بيروت: باب الكتاب الذي أراد الرسول أن يكتبه لأمته: ٢/٢٤٣ - ٢٤٤، وفيه على لسان عمر بن الخطاب: «كنا عند النبي ﷺ وبيننا وبين النساء حجاب، فقال رسول الله ﷺ أغسلوني بسبع قرب وأتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً. فقال النسوة: ائتوا رسول الله بحاجته. قال عمر فقلت: استكنّ فإنكن صواحبه، إذا مرض عصرتن أعينكن، وإذا صح أخذتن بعنقه، فقال رسول الله ﷺ: هنّ خير منكم». وفي حديث جابر: «دعا النبي عند موته بصحيفة ليكتب فيها لأمته كتاباً لا يضلوا ولا يضلوا، فلغطوا عنده حتى رفضها النبي». (المصدر نفسه، ص ٢٤٤). وفي حديث آخر لابن عباس، عن عكرمة: «أن النبي قال في مرضه الذي مات فيه: ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً، فقال عمر بن الخطاب: من لفلانة وفلانة مدائن الروم؟ إن رسول الله ليس بميت حتى يفتحها، ولو مات لانتظرناه كما انتظرت بنو إسرائيل موسى. فقالت زينب زوج النبي ﷺ: ألا تسمعون النبي ﷺ يعهد إليكم؟ فلغطوا، فقال: قوموا، فلما قاموا

قبض النبي مكـانه». (طبقـات ابن سعد: ٢/٢٤٤). وانـظر: صحيح مسلم (أبـو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسـابوري، (تـوفي ٢٦١ هـ ـ ٨٨٥ م)، طبعة القاهرة ١٣٣٤ : ٥/٧٦ وفيـه: «ائتوني بـالكتف والدواة أكتب لكم كتـاباً لن تضلوا بعده أبداً، فقالوا: إن رسول الله ﷺ يهجر».

(٢) تاريخ الطبري: ٣/٢٠١ ـ ٢٠٦، ٢١٨ ـ ٢٢٣.
(٣) المصدر نفسه: ٣/٢١٨.
(٤) المصدر نفسه: ٣/٢١٨.
(٥) المصدر نفسه: ٣/٢١٩.
(٦) المصدر نفسه: ٣/٢٠١.
(٧) المصدر نفسه: ٣/٢٠٥.
(٨) المصدر نفسه: ٣/٢٢٠..
(٩) المصدر نفسه: ٣/٢٢٠.
(١٠) المصدر نفسه: ٣/٢١٩ ـ ٢٢٠. وفي رواية أخرى: «منـا الأمراء ومنكم الـوزراء» (المصدر نفسه، ص ٢٠٢).
(١١) المصدر نفسه: ٣/٢٢٠ ـ ٢٢١.
(١٢) المصدر نفسه: ٣/٢٢١.
(١٣) المصدر نفسه: ٣/٢٢١.
(١٤) المصدر نفسه: ٣/٢٢١ ـ ٢٢٢.
(١٥) المصدر نفسه: ٣/٢٢٣.
(١٦) المصدر نفسه: ٣/٢٢٢.
(١٧) المصدر نفسه: ٣/٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(١٨) المصدر نفسه: ٣/٢٠٨. ويروي الطبري أن علياً لم يأبه، بالمقابل، لتحـريض أبي سفيان ضد أبي بكر حين قال له: «ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش. والله لئن شئت لأملأنّها عليه خيلاً ورجالاً». وقال له عليّ: «يا أبا سفيان طـالما عـاديت الإسلام وأهله فلم تضره بذاك شيئاً. إنّا وجدنا أبا بكر لهـا أهلاً». وفي خـبر آخر أنه لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر، أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله إني لأرى عجـاجة لا يـطفئهـا إلا دم. يـا آل عبـد منـاف فيم أبـو بكـر من أمـوركم؟ أين المستضعفـان. أين الأذلّان عـلي والعبـاس؟ وقـال: أبـا حسن، أبسط يـدك حتى أبايعك. فأبى عليّ عليه، فجعل يتمثّل بشعر المتلمس:

ولـن يـقـيـمَ عـلى خـسـفٍ يُـرادُ بـه
إلّا الأذلّان عَـيرِ الحـيِّ والـوتـد

هـذا عـلى الخـسـف مـعـكـوسٌ بـرمّـتـه
وذا يُـشـج فـلا يـبـكـي لـه أحـد

. . . فزجره علي، وقال: إنـك والله ما أردت بهـذا إلا الفتنة. وإنـك والله طالما بغيت الإسلام شراً، لا حاجة لنا في نصحيتك» (المصدر نفسه: ٣/٢٠٩).

(١٩) لمصدر نفسه: ٣/٢٠٢.

(٢٠) المصدر نفسه: ٣/٢٠٣.

(٢١) البقرة: ٣٠.

(٢٢) ص: ٢٦.

(٢٣) قـال أبو بكـر لسعد بن عبـادة: «ولقد علمت يـا سعـد أن رسـول الله قـال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبّع لـبرهم، وفاجـرهم تبّع لفـاجرهم». (الطبري: ٣/٢٠٣).

(٢٤) . . . «فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مـات رسول الله ﷺ كـرهوا أن يبقـوا بعض يوم وليسوا في جماعة. قـال: فخالف عليـه أحد؟ قـال: لا، إلا مرتـد، أو من قد كاد أن يرتد. لولا أن الله عز وجل ينقذهم من الأنصار». (الطبري ٣/٢٠٧).

(٢٥) معجم ألفـاظ القرآن الكـريم، بإشراف مجمـع اللغة العـربية، القـاهـرة ١٩٧٠، الطبعة الثانية: ١/٣٦٥.

(٢٦) راجع جملة من الأخبار والأحاديث حول تفضيل قريش على سائـر العرب، جمعهـا عبـد الغني الدقـر من المصادر القـديمة، في كتـابه: الإمـام الشافعي، فقيـه السنّة الأكبر، دار القلم ـ دمشق ـ بيروت، ١٩٧٢، ص ٣٣ ـ ٣٥. منهـا مثلاً الحـديث القائل: «النـاس تبّع لقـريش في الخير والشر» (صحيـح مسلم، عن جابـر) ومنها: «إن للقرشي قوة الرجلين من غير قريش»، قيل للزهري: «ما عنى بـذلك؟ قـال: نبل الرأي» (مسند أحمد).

(٢٧) «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعـدة دينية مثل ما سل على الإمامـة في كل زمـان» (الشهرستـاني، الملل والنحل، طبعـة الأزهر: ٢/٢٠).

(٢٨) يـروي الطبري أن عمـراً قال لابن عبـاس في حديث جـرى بينهما: «يكـرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخـلافة». وفي روايـة أخرى: «كـرهوا أن يجمعـوا لكم النبوة والخلافة فتبجحوا على قومكم. . فاختـارت قريش لأنفسهـا، فأصـابت ووفقت». (الطبري: ٤/٢٢٢ ـ ٢٢٣).

(٢٩) المصدر نفسه: ص ١٩٢، ٢٢٧.

(٣٠) المصدر نفسه: ص ١٩٢، إذ يقول لعبد الله بن عمـر موصيـاً: «إن اختلف القوم

فكن مع الأكثر، وإن كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع الحزب الذي فيه عبد الرحمن» وعبد الرحمن لا يمكن أن يكون في حزب بني هاشم. راجع، أيضاً، ص ٢٢٩ وما بعدها. وانظر أخبار العداوة في الجاهلية وبعد الإسلام بين بني أمية وبني هاشم: الطبري: ٢٥٣/٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٣٦، ٣٤١ ٣٤٢-٣٤٢.

(٣١) يروي الطبري أن عمراً أوصى صهيباً: «... فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه - أو أضرب رأسه بالسيف - وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما. فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم فحكّموا عبد الله بن عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس». (الطبري ٢٢٩/٤). راجع، أيضاً، موقفه في أثناء اجتماع السقيفة وبعد مبايعة أبي بكر. انظر أيضاً: الإمامة والسياسة، لابن قتيبة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٢٣ - ٢٥.

(٣٢) الطبري، ص ٢٣٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥، راجع أيضاً ص ٤٢٢.

(٣٤) يقول في هذا الكتاب: «... فإن أمر هذه الأمة صائر إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم، وبلوغ أولادكم من البسبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن. فإن رسول الله ﷺ، قال: «الكفر في العجمة»، فإذا استعجم عليهم أمر تكلفوا وابتدعوا». (الطبري: ٢٤٥/٤).

(٣٥) الطبري: ٣٨٨/٣، فقد ورد هذا التعبير في هذه الرواية: «كان خالد بن سعيد بن العاص باليمن زمن النبي ﷺ، وتوفي النبي وهو بها. وقدم بعد وفاته بشهر، وعليه جبة ديباج، فلقي عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، فصاح عمر بمن يليه: مزّقوا عليه جبته. أيلبس الحرير وهو في رجالنا في السلم مهجور. فمزقوا جبته. فقال خالد: يا أبا الحسن، يا بني عبد مناف أغلبتم عليها. فقال علي عليه السلام: أمغالبة ترى أم خلافة؟ قال؟ لا يغالب على هذا الأمر أولى منكم يا بني عبد مناف. وقال عمر لخالد: فضّ الله فاك. والله لا يزال كاذب يخوض فيما قلت ثم لا يضر إلا نفسه». راجع أيضاً ص ٣٥١.

(٣٦) الطبري: ٣٧١/٤ - ٣٧٢. وفي رواية: «إما أن أخلع لهم أمرهم، فما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله عز وجل». (المصدر نفسه، ص ٣٧١).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧١. وكان «أهل الإحداث» يسمون أفعال عثمان التي أخذوها عليه «إحداثاً» كذلك. (المصدر نفسه، الصفحة نفسها).

(٣٨) قتل سنة ٣٥ هـ. راجع تفاصيل حصاره وقتله في الطبري: ٤/ ٣٣٠ - ٣٩٦.

(٣٩) من المعروف أن علياً نفسه كان فقيراً، وأن النبي هو الذي كفله ورباه. ومن المعروف، أيضاً، ان الأشخاص الأوائل الذين شايعوه كانوا أيضاً فقراء كسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان والمقداد بن الأسود وعمار بن ياسر. وخاطب مرة عمار بن ياسر علياً بقوله: «. . . ووهب لك حب المساكين، فجعلك ترضى بها أتباعاً ويرضون بك إماماً». (حلية الأولياء، للأصفهاني، القاهرة ١٩٣٢: ١/٧١). انظر تفاصيل هذه الناحية في: الصلة بين التصوف والتشيّع. كامل مصطفى الشيبي، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩، ص ٢٣ - ٨٣.

(٤٠) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر، بلا تاريخ): ١/٤٢ - ٤٣.

(٤١) المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت (بلا تاريخ)، ص ٢٠٥. وبالعصبية نفسها، يفسّر ابن خلدون بيعة معاوية ليزيد، يقول: «والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم، فآثره بذلك. . . وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء، الذي شأنه أهم عند الشارع» (المصدر نفسه، ص ٢١٠).

(٤٢) انظر في ما يتعلق بعداء قريش لبني هاشم: سيرة ابن هشام: ١/٢١٩ - ٢٢٠، والطبري: ٢/٣٣٥ - ٣٣٦، حيث يشير إلى أن قريش تعاقدوا في ما بينهم «على ألا ينكحوا إلى بني هاشم وبني المطلب، ولا ينكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً، ولا يبتاعوا منهم. فكتبوا بذلك صحيفة، وتعاهدوا وتواثقوا على ذلك، ثم علّقوا الصحيفة في جوف الكعبة، توكيداً بذلك الأمر على أنفسهم». وكان أبو سفيان هو الذي يقود هذا العداء. يقول على أثر غزوة أحد:

وسلّ الذي قَدْ كان في النّفس أنني
قتلتُ من النّجارِ كلَّ نجيبِ
ومن هاشم قرماً نجيباً ومصوباً
وكان لدى الهيجاءِ غير هيوبِ
ولو أنّني لم أشْفِ منهم قرونتي
لكانت شجى في القلبِ ذات ندوبِ

وعن هذا العداء عبّرت هند بنت عقبة والنسوة اللاتي معها حيث أخذن «يجدعون

الآذان والأنوف» من قتلى المسلمين في أُحد، واتخذت هند من آذان الرجال وأنوفهم خلاخيل وقلائد، وبَقَرَتْ عن كبد حمزة فلاكتها، فلم تستطع أن تسيغها فلفظتها». (الطبري: ٢/٥٢٤ ـ ٥٢٥).
وورد صدر البيت الأخير في سيرة ابن هشام كما يلي: «ولو أنني لم أشفِ نفسي منهم»، والقرونة هي النفس. وقد رد عليه حسان بن ثابت بقوله:

ذكرتَ القرومَ الصِّيد من آلِ هاشمٍ
ولستَ لزورٍ قلتَه بمصيبِ
أتعجب أن أقصدت حمزةَ عنهم
نجيباً وقد سمّيته بنجيبِ
ألم يقتلوا عمراً وعتبةَ وابنَه
وشيبةَ والحجّاج وابن حبيبِ
غداةَ دعا العاصي علياً فراعَه
بضربةِ عضب بله بخضيبِ

(الديوان ٦٤ ـ ٦٦، والطبري: ٢/٥٢٣) أما العداء بين القبائل وعودة العصبية القبلية، فالأخبار عنها كثيرة. راجع في هذا الصدد الكتاب الجامع: العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، إحسان النص، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٤.

(٤٣) الطبري: ٥/٢٥٣، ٢٧٥.

(٤٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مصر ١٩٦٤: ٣/١٦.

(٤٥) أعطى معاوية لسمرة بن جندب نائب زياد على البصرة أربعمئة ألف درهم ليروي أن علياً هو المقصود بالآية: «ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام، وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل». (البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥)، وإن قاتل علي هو المقصود بالآية: «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله». (البقرة: ٢٠٧) وكان بين من وافقوا معاوية على ذلك وأمثاله أبو هريرة، وعمرو بن العاص، وعروة بن الزبير. (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/٣٥٨، ٣٦١). انظر أيضاً حول شراء معاوية الناس بالمال: الطبري: ٥/٢٤٣ حيث يقول عن وفد من بني تميم أعطاهم مالاً: «اشتريت من القوم دينهم». وانظر أيضاً حول الموضوع نفسه خبراً عن مالك بن هبيرة، المصدر نفسه: ٥/٢٨٧.

(٤٦) ورد كثير منها في صحيح البخاري ومسند أحمد بن حنبل. يذكر البخاري بأسانيده المختلفة عن عبد الله بن عمر «قال: قال رسول الله: إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم» (٨/٧٧) ويروى كذلك عن عبد الله بن عباس «قال: قال رسول الله: من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا ميتة جاهلية» (٨/٧٧). ويروى عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه «قال: سأل مسلمة بن زيد الجعفي رسول الله فقال: يا نبي الله أرأيت أن قامت علينا أمراء يسألوننا ويمنعوننا حقنا، فما ترى؟ فأعرض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو الثالثة ـ فجذبه الأشعث بن قيس ـ وقال رسول الله: إسمعوا وأطيعوا فإن عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم» (٢/١١٩) ويروي بإسناده عن عجرفة «قال سمعت رسول الله يقول إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة ـ وهي جمع ـ فاضربوه بالسيف كائناً ما كان» (٢/١٢١). ويروي كذلك بإسناده عن أبي سعيد الخدري «قال: قال رسول الله: إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» (٢/١٢٢). ويلخص هذه الأحاديث كلها ما رواه أحمد بن حنبل بإسناده عن أبي هريرة: «ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، ومن وجد ملجأ أو معاذاً فليعذبه» (مُسند أحمد: ٢/٢٨٢).

(٤٧) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢١٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩. ويحدد ابن خلدون الحسبة بقوله إنها «من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين». (المصدر نفسه، ص ٢٢٥).

(٤٩) انظر تمثيلاً لا حصراً: الكامل لابن الأثير: ٣/٢٢٢ ـ ٢٢٣، حيث تزعم السلطة الأموية أنها تسوس الناس «بسلطان الله»، ولذلك فإن لها عليهم السمع والطاعة.

الفصل الثاني: الاتباعية في السنّة والفقه ص ١٧٣ ـ ١٨٧:

(١) صحيح مسلم: ١/١٨٦.

(٢) طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٠، ص ٣٦ ـ ٣٧. انظر أيضاً عن تعريف الصحابي، وطبقات الصحابة، وعدالتهم وعددهم، وعلمهم: السنّة قبل التدوين، ص ٣٨٧ ـ ٤١٠.

(٣) طبقات الفقهاء، ص ٢٩. راجع المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩ حول علم عمر،

وراجع أحاديث في جعل الحق على لسان عمر، في مجمع الزوائد، لابن حجر الهيثمي (عشرة أجزاء)، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦٧: ٩/٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٥) في الحديث أنه ليس بين معاذ بن جبل «وبين الله تعالى إلا النبيين المرسلين» (المصدر نفسه، ص ٤٦)، تدليلاً على أنه بين الأول. ومعاذ هو الذي يستشهد به على صحة أعمال الرأي والاجتهاد. فقد بعثه النبي للقضاء في اليمن وقال له: بِمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال بسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفّق رسول الله لما يرضاه رسول الله». (الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر الأندلسي (أربعة أجزاء) تحقيق علي البجاوي، القاهرة، ص ١٤٠٣ وما بعدها. وانظر المصدر السابق، ص ٤٥).

(٦) انظر آخر من مات من الصحابة: طبقات الفقهاء، ص ٥١ ـ ٥٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٨ «لما مات العبادلة: عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي: فقيه مكة عطاء، وفقيه اليمن طاوس، وفقيه اليمامة يحيى بن أبي كثير، وفقيه البصرة الحسن، وفقيه الكوفة ابراهيم النخعي، وفقيه الشام مكحول، وفقيه خراسان عطاء الخراساني».

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٩، ٦٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٨. وهذا نص الحوار: «قال الشافعي قال لي محمد بن الحسن: أيهما أعلم: صاحبكم أو صاحبنا، يعني أبا حنيفة ومالكاً؟ قال: قلت: على الإنصاف؟ قال: نعم. قلت: فأنشدك الله من أعلم بالقرآن، صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: اللهم صاحبكم. قال فأنشدك الله من أعلم بالسنّة، صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: اللهم صاحبكم. قال فأنشدك الله من أعلم بأقاويل أصحاب رسول الله ﷺ، المتقدمين، صاحبنا أو صاحبكم؟ قال: اللهم صاحبكم. قال الشافعي: فلم يبقَ إلا القياس، والقياس لا يكون إلا على هذه الأشياء، فعلى أي شيء يقيس؟».

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٢. وبهذا كان يوصف الشافعي، بين الفقهاء. (المصدر نفسه، الصفحة نفسها).

(١٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٣) كان مالك بن أنس يقول، معلّلاً أفضلية الحسن البصري: «سمع وسمعنا، فحفظ ونسينا». (المصدر نفسه، ص ٨٧).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢: «قال قتيبة بن سعيد: لو أدرك أحمد بن حنبل عصر الثوري ومالك والأوزاعي والليث بن سعد لكان هو المقدم. فقيل لقتيبة: تضم أحمد إلى التابعين؟ قال: إلى كبار التابعين. قال أبو ثور: أحمد بن حنبل أعلم وأفقه من الثوري».

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥. والترمذي هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر، مات سنة ٢٩٥ هـ. في بغداد (المصدر نفسه، الصفحة نفسها). وانظر خبراً بهذا المعنى يرويه الفقيه محمد بن نصر المروزي، في المصدر نفسه، ص ١٠٦ - ١٠٧.

(١٦) الأحزاب: ٢١. وهناك آيات أخرى بهذا المعنى: «وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا» (الحشر: ٧). «وأطيعوا الله والرسول» (آل عمران: ١٣٢).

(١٧) مُسند أحمد، تحقيق أحمد محمد شاكر (دار المعارف بالقاهرة): ١/١٦٧.

(١٨) جاءت فاطمة والعباس «يطلبان ميراثهما من رسول الله ﷺ، وهما حينئذ يطلبان أرضه من فدك، وسهمه من خيبر، فقال لهما أبو بكر: أما أني سمعت رسول الله يقول: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة. إنما يأكل آل محمد في هذا المال، وإني والله لا أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعته... فهجرته فاطمة فلم تكلمه في ذلك حتى ماتت» (الطبرى: ٣/٢٠٨).

(١٩) الطبري: ٣/٢٢٦. وفي رواية: «والذي نفس أبي بكر بيده، لو ظننت أن السباع تخطفني لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله ﷺ، ولو لم يبقَ في القرى غيري لأنفذته» (المصدر نفسه، ص ٢٢٥). وكان هذا جواباً عن قول من قال له: «إن هؤلاء (أي رجال البعث) جلّ المسلمين، والعرب على ما ترى قد انتفضت بك، فليس ينبغي لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين» (ص ٢٢٥).

(٢٠) المصدر نفسه: ٣/٢٢٤.

(٢١) البيتان لعبد الله الليثي، الطبري: ٣/٢٤٦. والصحيح أنهما للحطيئة.

(٢٢) الطبري: ٣/٢٤٤، وقال ابن الأثير في النهاية: ٣/١١٨: «وفي حديث أبي بكر: لو منعوني عقالاً مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه. أراد بالعقال الحبل الذي يعقل به البعير الذي كان يؤخذ في الصدقة. وقيل: إذا أخذ المصدق أعيان الإبل، أخذ عقالاً، وإذا أخذ أثمانها قيل: أخذ نقداً. وقيل أراد بالعقال صدقة العام. يُقال أخذ المصدق عقال هذا العام، أي أخذ منهم صدقته، وبعث فلان على عقال بني فلان إذا بعث على صدقاتهم. واختاره أبو عبيدة وهو أشبه عندي بالمعنى. وقال الخطابي إنما يضرب المثل في مثل هذا بالأقل لا بالأكثر، وليس بسائر في لسانهم، لأن العقال صدقة عام. وفي أكثر الروايات: لو منعوني

عناقاً، وفي أخرى جدياً». وفي رواية أن عمر قال لأبي بكر حين ارتد مسيلمة: «تقاتلهم وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله تعالى. فقال أبو بكر: والله لا أفرّق بين الصلاة والزكاة، ولأقاتلن من فرق بينهما. قال أبو هريرة: فقاتلنا معه، فرأينا ذلك رشداً» (مسند أحمد: ١/١٨١).

ويروي الطبري أن قرة بن هبيرة من عمان قال لعمرو بن العاص: «إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع، وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم. فقال عمرو: كفرت يا قرة. وحوله بنو عامر، فكره أن يبوح بمتابعتهم فيكفروا بمتابعته، فينفر في شر، فقال: لنردنكم إلى فيئتكم ـ وكان من أمره الإسلام ـ اجعلوا بيننا وبينكم موعداً. فقال عمرو: أتوعدنا بالعرب وتخوفنا بها؟ موعدك حفش أمك فوالله لأوطئن عليك الخيل» (الطبري: ٣/٢٥٩).

(٢٣) الطبري: ٣/٢٥١.

(٢٤) المصدر نفسه: ص ٢٧٧.

(٢٥) المصدر نفسه: ص ٢٧٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٨. وقد رثاه أخوه متمم بقصيدة مشهورة.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٣١) مسند أحمد: ١/١٩٧. والمشرف: المتطلع إلى المال.

(٣٢) المصدر نفسه: ١/٣٠٤.

(٣٣) سنن ابن ماجه، المطبعة العلمية ١٣١٣ هـ: ١/٧. ويروي الشافعي خبراً لأبي الدرداء مع معاوية بهذا المعنى. انظر: الرسالة، للشافعي (مصر ١٣٢٦ هـ) ص ٤٤٦. انظر أيضاً: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، علي حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٦٥، الطبعة الثالثة، ص ١٠٨.

(٣٤) مسند أحمد: ١/٢١٤.

(٣٥) المصدر نفسه: ١/٢٢٤، ٣٠٧. والدقل هو اليابس الرديء من التمر.

(٣٦) المصدر نفسه: ١/٣٧٨.

(٣٧) المصدر نفسه: ٢/١٣٠، ١٧٩. وبهذا المعنى يقول علي في القيام للجنازة: «رأينا رسول الله ﷺ قام فقمنا وقعد فقعدنا» (المصدر نفسه: ٢/٥٢). وفي هذا المعنى

وقف عمر على الركن وقال: «إني لأعلم أنك حجر، ولو لم أرَ حبيبي ﷺ قبلك أو استلمك ما استلمتك ولا قبلتك» (المصدر نفسه: ١/١٩٧، ٢١٣).

(٣٨) المصدر نفسه: ٢/١٠٣.

(٣٩) المصدر نفسه: ٧/٥٤.

(٤٠) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٢٦.

(٤١) المصدر نفسه: ٨/٦٨. وفي رواية أنه قال: «وكنا ضلالاً فهدانا الله به، فبه نقتدي» (المصدر نفسه: ٧/٢٠٩).

(٤٢) فتح الباري، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٩: ١/١٧٥.

(٤٣) جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر (المطبعة المنيرية بالقاهرة): ٢/٣٤.

(٤٤) شرف أصحاب الحديث، للخطيب البغدادي (مخطوط بدار الكتب المصرية) نقلاً عن: السنة قبل التدوين، لمحمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبه، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٤٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٤٦) تذكرة الحفاظ، للذهبي (طبعة الهند ١٣٣٣ هـ): ١/١٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي (القدسي، القاهرة ١٣٥٣ هـ.): ١/١٢٥

(٤٧) شرف أصحاب الحديث، نقلاً عن السنة قبل التدوين، ص ١٤٨.

(٤٨) السنة قبل التدوين، ص ١٤٩. وهي صيغة أخرى لعبارة أبي سعيد الخدري: «تحدثوا، فإن الحديث يذكر بعضه بعضاً» (المصدر نفسه، ص ١٤٨).

(٤٩) المحدث الفاصل، لابن خلاد الرامهرمزي (مخطوط بدار الكتب المصرية) نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٥١.

(٥٠) السنّة قبل التدوين، ص ١٥١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥٢) شرف أصحاب الحديث، نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٥٣) يُروى عن ابن مسعود أنه قال: «إن الرجل ليحدث بالحديث فيسمعه من لا يبلغ عقله فهم ذلك الحديث، فيكون عليه فتنة» (الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي، مخطوط بدار الكتب المصرية، نقلاً عن: السنة قبل التدوين، ص ١٥٣) وفي رواية أنه قال: «ما أنت محدث قوماً حديثاً تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم» (تذكرة الحفاظ، للذهبي. الهند ١٣٣٣ هـ: ١/١٥).

(٥٤) السنة قبل التدوين، ص ١٥٣. وهذا رأي الزهري.

(٥٥) المصدر السابق، ص ١٥٤، وهذا رأي الأعمش. وكثيراً ما كان يقول: لا تنثروا اللؤلؤ على أظلاف الخنازير، ويعني باللؤلؤ الحديث. والعبارة صيغة أخرى لكلمة المسيح المشهورة: لا تطرحوا جواهركم قدام الخنازير. راجع أقوالاً بهذا المعنى للأعمش في المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥٦) المحدث الفاضل، نقلاً عن: السنة قبل التدوين، ص ١٥٥.

(٥٧) السنة قبل التدوين، ص ١٥٥.

(٥٨) تذكرة الحفاظ: ١/١٢ ـ ١٣. فتح الباري: ١/٢٣٥. وفي هذا يروي لعلي أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون. أتحبون أن يكذب الله ورسوله». ويعلّق الذهبي على هذا قائلاً: «فقد زجر الإمام علي رضي الله عنه عن رواية المنكر، وحث على التحديث بالمشهور، وهذا أصل كبير في الكف عن بث الأشياء الواهية والمنكرة من الأحاديث في الفضائل والعقائد والرقائق ولا سبيل إلى معرفة هذا من هذا إلا بالإمعان في معرفة الرجل» (المصدر نفسه، الصفحة نفسها).

(٥٩) سُنن الدارمي: ١/١٢٦. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، لأبي الحسن علي الندوي، الطبعة الثانية، دار الفتح، دمشق ١٩٦٥، ص ٤٢ ـ ٤٣. نقلاً عن تاريخ أصبهان لأبي نعيم.

(٦٠) سيرة عمر بن عبد العزيز، لابن الجوزي، ص ٩٤. انظر أيضاً: السنة قبل التدوين، ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٦١) الطبري: ٢/٣٠٧.

(٦٢) راجع صوراً من النزاع على الأولية في اعتناق الإسلام: الطبري: ٢/٣١٠ ـ ٣١٧.

(٦٣) المصدر نفسه: ٢/١٦١.

(٦٤) المصدر نفسه: ٢/٤٤٩.

(٦٥) يروى، مثلاً، عن أبي بكر في ما يتعلق بنبذ الرأي، أنه قال: «أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في القرآن برأيي، أو بما لا أعلم» (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٤: ١/٣٥).

(٦٦) الطبري: ٣/٤٣٠.

(٦٧) مقابل ذلك يروى أن أحدهم سأل علياً بعد أن طعنه ابن ملجم: «يا أمير المؤمنين إن فقدناك ـ ولا نفقدك ـ فنبايع الحسن؟ فقال: ما آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر» (الطبري: ٥/١٤٦ ـ ١٤٧).

(٦٨) الطبري: ٤٢٨/٣، ويروي الطبري أن عبد الرحمن بن عوف وصف عمراً بأن «فيه غلظة»، وأن عثماناً قال: «سريرته خير من علانيته... وليس فينا مثله» فقال أبو بكر حينذاك: «لو تركته ما عدوتك».
(٦٩) الطبري: ٤٣٣/٣. مع أنه قال مرة: «لقليل في رفق خير من كثير في عنف» (الطبري: ٢١٦/٤).
(٧٠) المصدر نفسه: ٥٨٥/٣.
(٧١) المصدر نفسه: ١٩٢/٤، ويقصد عبد الرحمن بن عوف.
(٧٢) المصدر نفسه: ٢٢٨/٤.
(٧٣) المصدر نفسه: ٢٢٩/٤.
(٧٤) راجع في هذا الصدد: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٣٧ ـ ١٦٨.
(٧٥) مجمع البيان للطبرسي (طبعة صيدا ١٢٣٣ هـ.) الجزء الأول، المقدمة ولم ترد لفظة «تفسير» في القرآن إلا مرة واحدة في الآية: «ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا». (الفرقان: ٣٣). راجع حول نشأة التفسير وتطوره:

Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Dar- El-Machriq. Beyrouth 1970.

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، السيد أحمد خليل، الاسكندرية، ١٩٥٤. تاريخ القرآن والتفسير، عبد الله محمود شحاتة، الهيئة المصرية، القاهرة ١٩٧٢. وراجع مادة «تفسير» في دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) وتعليق أمين الخولي.
(٧٦) ضحى الإسلام، لأحمد أمين: ١٤٤/٢.
(٧٧) «وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون». (النحل: ٤٤). وراجع أمثلة من تفسير النبي في: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: ١٩١/٢ ـ ٢٠٥.
(٧٨) تنسب كلمة بهذا المعنى لأحمد بن حنبل تعليقاً على كلمة يحيى بن أبي كثير تقول: «السنّة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاضٍ على السنة»، وقد علّق ابن حنبل عليها حين سُئل عن رأيه فيها: «ما أجسر على هذا أن أقوله ولكني أقول إن السنة تفسّر الكتاب وتبينه» (تاريخ القرآن والتفسير، ص ٩٠).
(٧٩) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة: ٣٣/١.
(٨٠) راجع في هذا الصدد: تاريخ القرآن والتفسير، ص ٩٠ ـ ٩٨.
(٨١) قتله الحجاج، ويوصف بأنه «كان أعلم التابعين في التفسير. ويقول ابن أبي مليكة: «رأيت مجاهداً يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، فيقول

ابن عباس: أكتب. قال: حتى سأله عن التفسير كله» (جامع البيان للطبري: ١/ ٤٠). وانظر أيضاً: تاريخ القرآن والتفسير، ص ٩٥، ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٨٢) طبع حديثاً في الهند، بتحقيق امتياز علي عرش (رامبور، الهند، ١٩٦٥) وهو تفسير قائم على النقل والأخذ بالمأثور، ويقتصر على تفسير بعض الآيات راجع: تاريخ القرآن والتفسير، ص ١١١.

(٨٣) راجع دراسة تحليلية شاملة لاتجاه مقاتل التفسيري في:
Exégèse Coranique et langage mystique PP. 25-207.
راجع أيضاً: تاريخ القرآن والتفسير، ص ١٩٠ ـ ١٩٣، ويقول مؤلف الكتاب إنه انتهى من تحقيق مخطوط تفسير مقاتل، وإنه يهيئه للطبع (ص ١٩٠) وانظر ترجمة مقاتل في: وفيات الأعيان (طبعة دار الثقافة، بيروت، بتحقيق إحسان عباس): ٥/ ٢٥٥ ـ ٢٥٧. تاريخ بغداد: ١٣/ ١٦٠. الشذرات: ١/ ٢٢٧. ميزان الاعتدال: ٤/ ١٧٣.

(٨٤) يمثّل الطبري على ذلك بقوله لو سمع أحدهم تالياً يتلو: «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، إلا أنهم المفسدون ولكن لا يشعرون»، «لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله، مما فعله منفعة، وأن جهل المعاني التي جعلها الله إفساداً والمعاني التي جعلها الله إصلاحاً» المصدر نفسه: ١/ ٣٥).

(٨٥) جامع البيان للطبري: ١/ ٣٣، ٤١. ويستند الطبري في تقرير رأيه إلى آيات وأحاديث. فمن الآيات: «قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغي بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون» (الأعراف: ٣٣).
ومن الأحاديث: «أنزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به، وتفسير يفسّره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه سوى الله، فهو كاذب». «من قال في القرآن برأيه، أو بما لا يعلم، فليتبوأ مقعده من النار». «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» (المصدر نفسه: ١/ ٣٤ ـ ٣٥).

ـصل الثالث: الاتباعية في الشعر والنقد ص ١٨٩ ـ ٢٢١:

١) الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٩: ١/ ١٩٦.

(٢) جمهرة أشعار العرب، ص ٣٦.

(٣) انظر مثلاً الآيات التالية: «ويقولون أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون» (الصافات: ٣٦)، «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفاك أثيم، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون، والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً، وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون» (الشعراء ٢٢١ ـ ٢٢٧)، «وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون» (النمل: ٢٤)، «قالوا سحران تظاهرا» (القصص: ٤٨)، (أي سحر موسى وسحر محمد)، «وما تنزلت به الشياطين» (الشعراء: ٢١٠)، «وما هو بقول شيطان رجيم، إن هو إلا ذكر للعالمين» (التكوير: ٢٥، ٢٧)، «وما صاحبكم بمجنون» (التكوير: ٢٢)، «فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين» (النمل ١٣)، «قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون» (الشعراء: ٢٧)، «وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين» (العنكبوت: ٢٨)، «بل قالوا أضغاث أحلام، بل افتراء، بل هو شاعر» (الأنبياء: ٥)، «وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون» (الحاقة: ٤١، ٤٢)، «بل جاء بالحق وصدق المرسلين» (الصافات: ٣٧)، «وما علّمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر وقرآن مُبين» (يس: ٦٩)، «فذكّر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون» (الطور: ٢٩).

(٤) سحره تعني خدعه وسلب لبه وصرفه عن الأمر. (راجع: لسان العرب، مادة سحر)، وكهن تعني قضى بالغيب على سبيل الظن والادعاء بمعرفة أسرار الغيب وأحواله. (راجع: لسان العرب، مادة كهن.)، وجنّ تعني زال عقله أو فسد بحيث يصبح الجلي مختلطاً، والصحيح فاسداً. (راجع: لسان العرب، مادة: جنّ).

(٥) ذكر القرآن لفظة سحر ومشتقاتها في حوالي ستين آية. انظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٠، الجزء الأول، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٧. انظر أيضاً: موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية: (كشّاف اصطلاحات الفنون)، للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي، طبعة خياط، بيروت (بدون تاريخ)، الجزء الثالث، مادة: السحر، ص ٦٤٨ ـ ٦٥٣. وانظر أيضاً: مقدمة ابن خلدون، الفصل الثاني والعشرون في علوم السحر والطلسمات، ص ٤٩٦ ـ ٥٠٣.

(٦) كشّاف اصطلاحات الفنون: ٦٤٨/٣.

(٧) البقرة: ١٠٢.
(٨) كشّاف اصطلاحات الفنون: ٣/٦٤٨.
(٩) أما القرآن فقوله تعالى: «وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله». (البقرة: ١٠٢) وأما الأخبار: أحدهما ما روي أن النبي ﷺ سحر، وأن السحر عمل فيه حتى قال إنه ليخيل إليّ أني أقول الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله. وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البئر، فلما استخرج ذلك، زال عن النبي عليه الصلاة والسلام ذلك العارض، ونزلت المعوذتان بسببه... وثانيهما أن امرأة أتت عند عائشة رضي الله عنها فقالت: إني ساحرة فهل لي من توبة؟ فقالت: وما سحرك؟ فقالت: صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر. فقالا لي: يا أمة الله، لا تختاري عذاب الآخرة بأمر الدنيا، فأبيت فقالا لي: إذهبي فبولي على ذلك الرماد، فذهبت لأبوّل عليه، ففكرت في نفسي فقلت: لا أفعل، وجئت إليهما فقلت: قد فعلت. فقالا لي: ما رأيت، لما فعلت؟ فقلت: ما رأيت شيئاً. فقالا لي: أنت على رأس أمرك، فاتقي الله ولا تفعلي، فأبيت. فقالا لي: إذهبي فافعلي، فذهبت ففعلت، فرأيت فارساً مقنّعاً بالحديد خرج من فرجي، فصعد إلى السماء. فجئتهما فأخبرتهما، فقالا: إيمانك خرج عنك، وقد أحسنت السحر، فقالت: وما هو؟ قالا: ما تريدين شيئاً يتصور في وهمك إلا كان. فصورت في نفسي حباً من حنطة، فإذا أنا بحب أنزرع فخرج من ساعته سنبلة. فقالت: انطحن، فانطحن وانخبز، وأنا لا أريد شيئاً إلا حصل. فقالت عائشة رضي الله عنها: ليس لك توبة». (كشّاف اصطلاحات الفنون: ٣/٦٥١ ـ ٦٥٢. والتهانوي ينقل هذا الخبر عن الإمام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير).

(١٠) ثمة روايات وأخبار كثيرة حول موقف النبي من الشعر سلباً أو إيجاباً. كان يجب أن يسمع نوعاً معيناً من الشعر، وكان ينهى عن رواية غيره. فقد كان «يستحسن الشعر ويستنشده من أهله، ويثيب عليه قائله. ويُروى أن شاعراً أنشده مدحاً في الله ومدحاً فيه، فأثابه على مدحه لله، ولم يثبه على مدحه له». وكان يتمثل بقول طرفة: «ويأتيك بالأخبار من لم تزوّدِ»، لكنه كان يلفظه نثراً فيقول: «ويأتيك من لم تزود بالأخبار»، ويعلل المبرد ذلك بقوله: «لأن الشعر لم يجرِ قط على لسانه». ويروي المبرد أنه كان يستحسن كذلك بيت لبيد:

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ
وكلُّ نعيمٍ لا محالَ زائلُ

وحين أنشده حسان بن ثابت قوله من قصيدة، يمدحه فيها:

لو لم تكنْ فيه آياتٌ مبيّنةٌ
كانتْ بداهتُه تنبيك بالخبرِ

«أعجب بذلك، ﷺ، وأثاب حساناً ودعا له».

وفي رواية أن كعب بن مالك بن أبي الأنصاري كان يقرأ شعراً له فسمعه النبي يقول:

مُجالدنا عن جذْمنا كلّ فَخمةٍ
مدرّبةٍ فيها القوانسُ تلمعُ

فقال له: «لا تقل عن جذمنا، وقل عن ديننا». (الفاضل، للمبرد، دار الكتب، القاهرة ١٩٥٦، ص ٩ - ١٢).

وفي رواية أنه أذِنَ لحسان بن ثابت أن يهجو كفار قريش، قائلاً له: إذهب إلى أبي بكر فليحدثك حديث القوم وأيامهم وأحسابهم، ثم أهجهم وجبريل معك». (الأغاني، طبعة دار الكتب) ٣١٨/٤)، وفي رواية أنه قال له: «أهجهم، فوالله لهجاؤك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام. أهجهم ومعك جبريل روح القدس، والقَ أبا بكر يعلّمك تلك الهنات». (العمدة، لابن رشيق، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٥٥: ٣١/١). ويُروى أنه قال له: «إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما كافحت عن الله عز وجل ورسول الله». (الأغاني: ١٣٤/٤). وقيل إنه بنى له منبراً في المسجد ينشد عليه الشعر. العمدة: ٢٧/١. ويُروى أن عمر بن الخطاب «مرّ بحسان وهو ينشد الشعر في مسجد رسول الله ﷺ، ثم قال: «أرغاء كرغاء البكر؟» فقال حسان: «دعني عنك يا عمر، فوالله إنك لتعلم لقد كنت أنشد في هذا المسجد من هو خير منك، فما يغير علي ذلك، فقال عمر: «صدقت». (المصدر نفسه: ٢٨/١). ورُوي عن النبي أنه حرّض عبد الله بن رواحة على هجاء المشركين، ولما سمع منه قصيدته التي يقول فيها:

فثبّت الله ما أتاك من حسن
تثبيت موسى ونصراً كالذي نصروا

أقبل على الشاعر بوجهه مبتسماً وقال له: وإياك فثبت الله». (طبقات فحول الشعراء، ص ١٨٨). ويُروى عنه بهذا المعنى أنه قال للنابغة الجعدي: «لا يفضض الله فاك» وقال لكعب بن مالك: «ما نسي الله لك مقالك ذلك»، وقال

لحسان: «والله لشعرك أشد عليهم من وقع السهام في غبش الظلام» (البيان والتبيين: ١/٢٦٨). وفي العمدة أن «النابغة الجعدي أنشد بين يدي رسول الله ﷺ قصيدة يقول فيها:

عَلَوْنا السماءَ عفّةً وتكرّماً
وإنّا لنبغي فوقَ ذلك مظهراً

فغضب النبي ﷺ وقال: أين المظهر يا أبا ليلى؟ فقال: الجنة بك يا رسول الله. فقال له النبي ﷺ: أجل إن شاء الله. فقضت له دعوة النبي ﷺ بالجنة وسبب ذلك شعره. وأنشده حسان بن ثابت حين جاوب عنه أبا سفيان بن الحارث بقوله:

هجوتَ محمّداً فأجبت عنه
وعندَ اللهِ في ذاكَ الجزاءُ

فقال له: جزاؤك عند الله الجنة، يا حسان. فلما قال:

فإن أبي ووالده وعرضي
لعرض محمّد منكم وقاء

قال له: وقاك الله حر النار. فقضي له بالجنة مرتين في ساعة واحدة، وسبب ذلك شعره (العمدة: ١/٣١، ٥٣).

(١١) العمدة: ١/٢٧. وانظر استكمالاً للموضوع ما أورده القرشي في جمهرة أشعار العرب حول موقف النبي من الشعر، ص ٣٠ - ٣٧. وانظر من الدراسات الحديثة: الإسلام والشعر، يحيى الجبوري، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٤، حسان بن ثابت: حياته وشعره، إحسان النص، دار الفكر الحديث، بيروت ١٩٥٦، ص ٥٨ - ٧٩، محمد والشعر، لجودت عبد الله مصطفى في: محمد: نظرة عصرية جديدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ص ١٣٣ - ١٧٠، محمد والفنون، لعبد المجيد وافي، (المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١٣٢).

(١٢) الشعر والشعراء، ص ٦٧، وفي خبر آخر: «ذاك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها، منسي في الآخرة خامل فيها، يجيء يوم القيامة، معه لواء الشعراء إلى النار». (المصدر نفسه، ص ٦٨).

(١٣) الشعر والشعراء، هامش ص ٦٨. والنص المعروف من هذه الأحاديث هو: «امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار».

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٦) الشعر والشعراء: ١/٢٢ ـ ٢٣. ابن خطل هو عبد الله بن خطل، واسمه آدم. وكان النبي أهدر دمه لارتداده مشركاً. وكان يأمر قينتين له بأن تغنيا بهجاء الرسول. وأما ابن حبابة فكان قد قتل رجلاً من المسلمين ثم ارتد مشركاً فأهدر النبي دمه. وتتمة الخبر عن كعب تقول إن الأرض ضاقت به فأتى إلى النبي متنكراً، وقال له: «إن كعب بن زهير قد أتى مستأمناً تائباً، أفتؤمنه فآتيك به؟ قال: هو آمن»، وأنشده قصيدته: «بانت سعاد»، فوهبه النبي بردته التي قيل إن الخلفاء توارثوها. (المصدر نفسه: ١/٢٣ ـ ٢٤). وانظر السبب الذي دعا النبي لقتل أبي عزة في العمدة: ١/٦١.

(١٧) رُوي عنه أنه قال: «أمرت عبد الله بن رواحة» فقال وأحسن، وأمرت كعب بن مالك فقال وأحسن، وأمرت حسان بن ثابت فشفي واشتفى» (الأغاني، دار الكتب: ٤/١٤٣). وحين عرضت له ليلى بنت النضر، وهو يطوف بالبيت، واستوقفته وضربت رداءه حتى انكشف منكبه، إذ أنشدته شعرها بعد مقتل أبيها يوم الرجوع من بدر، قال: «لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته». (البيان والتبيين: ٤/٤٣. وانظر الأبيات في العمدة: ١/٥٦).

وفي هذا الصدد يروي التهانوي: «لما نزل «والشعراء يتبعهم الغاوون»، جاء حسان وابن رواحة وغيرهم إلى النبي ﷺ، وكان غالب شعرهم توحيداً وذكراً فقالوا: يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم أنا شعراء، فقال عليه السلام: «إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه»... ويتابع قائلاً إن البيضاوي يفسّر هذه الآية بأن أكثر مقدمات الشعراء خيالات لا حقيقة لها، وأغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل... وتمزيق الأعراض في القدح في الأنساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والإطراء فيه، ثم قال قوله: «إلا الذين آمنوا» استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله ويكون أكثر أشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته، ولو قالوا هجواً أرادوا به الانتصار ممن هجاهم، مكافحة هجاء المسلمين». ويعلق التهانوي قائلاً: «لا بأس بالشعر إذا كان توحيداً أو حثاً على مكارم الأخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه، أو مدحاً للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق» (كشّاف اصطلاحات الفنون: ٣/٧٤٤ ـ ٧٤٥، انظر أيضاً: جامع البيان في تأويل آي القرآن: ٢٣/٢٧).

(١٨) الموطأ، للإمام مالك بن أنس، القاهرة ١٩٥١، ص ٦١٠. والحديث وارد في

«باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله». ويرويه مالك عن زيد بن أسلم عن عبد الله بن عمر، ونص الرواية: «قدم رجلان من المشرق فخطبا، فعجب الناس لبيانهما، فقال رسول الله ﷺ «إن من البيان لسحرا»، أو قال: «إن بعض البيان لسحر». وقد أخرجه البخاري في: ٧٦، كتاب الطب، ٥١ ـ باب في إن من البيان لسحرا. راجع أيضاً: ٥٦ كتاب الكلام (الموطأ، ص ٦٠٩ ـ ٦١٠) والبخاري ٧٨ ـ كتاب الأدب، ١٠١ ـ باب لا تسبوا الدهر، ومسلم: ٤٠ ـ كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها. وفي الرواية أن حفصة زوج النبي قتلت جارية سحرتها. ومن رأي مالك قتل الساحر الذي يعمل السحر هو نفسه (الموطأ: ١٩ ـ باب ما جاء في الغيلة والسحر: ٥٤٣).

(١٩) الفاضل، ص ١٣. ويقول ابن رشيق إنه يريد بذلك، من غلب الشعر على قلبه وملك نفسه حتى شغله عن دينه، وإقامة فروضه، ومنعه من ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن. والشعر وغيره مما جرى هذا المجرى من شطرنج وغيره سواء. وأما غير ذلك فمن يتخذ الشعر أدباً وفكاهة وإقامة مروءة، فلا جناح عليه. (العمدة: ٣٢/١). لكن ابن جرير الطبري يروي، بالمقابل، أنه قيل لعائشة: «هل كان رسول الله ﷺ يتمثل بشيء من الشعر؟ قالت: كان أبغض الحديث إليه، غير أنه كان يتمثل ببيت أخي بني قيس، فيجعل آخره أوله وأوله آخره، فقال له أبو بكر: إنه ليس هكذا. فقال نبي الله: «إني والله ما أنا بشاعر، ولا ينبغي لي». (راجع جامع البيان: تفسير سورة الشعراء: الآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٧: ١٩/١٢٦ ـ ١٣١).

(٢٠) الفائق: ١/٦٦٤.

(٢١) الميمني: الطرائف الأدبية: ٣.

(٢٢) الأغاني: ٤/١٢٢ ـ ١٢٣، وانظر مجموعة مماثلة لهذه الأخبار التي تُروى عن النبي وعن الصحابة في كتاب: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ناصر الدين الأسد، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة ١٩٦، ص ٢٠٣ ـ ٢٢٠.

(٢٣) الأغاني: ٨/٢٤٣.

(٢٤) الأغاني: ٤/١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المزهر: ١/٣٠٩، وابن سعد: ٥/٣٧٦.

(٢٧) الفاضل، ص ١٤.

(٢٨) انظر في هذا الصدد: الصولي: أدب الكتاب، ص ١٩٠، ابن سعد: ٦/٥٧، جمهرة أشعار العرب، ص ٢٣، الأغاني: ٤/١٣٨، الفائق: ٢/٢٤٤، البيان والتبيين: ٤/٧٦.

(٢٩) الفاضل، ص ٦٢. ونص الخبر كما يلي: «قال عمر بن الخطاب للخنساء ما أقرح مآقي عينيك؟ قالت: بكائي على السادات من مُضر. قال: يا خنساء، إنهم في النار. قالت: ذلك أطول لعويلي. ويُروى أنها قالت: كنت أبكي لصخر على الحياة، وأنا أبكي له اليوم من النار».

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣١) الأغاني ـ (دار الكتب): ١٠/٢٢٨ ـ ٢٩١، والشعر والشعراء: ١/٦٧، والفائق: ٢/١٦٥.

(٣٢) البيان والتبيين: ١/٢٣٩ ـ ٢٤١.

(٣٣) العقد الفريد: ٦/١٢٠ ـ ١٢١، الأغاني (دار الكتب): ١١/٤ ـ ٥.

(٣٤) قال عمر بن الخطاب لبعض أبناء هرم بن سنان: أنشدني بعض مدح زهير أباك، فأنشده، فقال عمر: إنه كان ليحسن فيكم المدح. قال: ونحن والله إن كنا لنحسن له العطية. قال: «قد ذهب ما أعطيتموه وبقي ما أعطاكم». وفي رواية أخرى، أنه قال لابن زهير: «ما فعلت الحلل التي كساها هرم أباك؟ قال: أبلاها الدهر. قال: لكن الحلل التي كساها أبوك هرماً لم يبلها الدهر». (البغدادي: الخزانة: ٢/٢٩٢ وراجع أخباراً بهذا المعنى في: الفاضل، ص ٣٣ ـ ٣٤).

(٣٥) العمدة: ١/٢٨.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٧) المصدرنفسه، ١/٥٢، ٧٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤٠) ديوان أبي محجن الثقفي، برواية أبي هلال العسكري، دار الكتاب الجديد بيروت ١٩٧٠. والإشارة هنا إلى قصيدته التي جاء فيها:

لا تَسْألي النـاسَ عن مالي وكثرتِهِ ... وسائلي القومَ عن ديني وعن خُلُقي

قد يعلمُ النّاسُ أنّا من سراتِهم ... إذا سَما بصرُ الرعديدة الفرقِ

أعطي السّنانَ غداةَ الرّوعِ نحلته ... وعاملَ الرّمحِ أرويهِ منَ العَلَقِ

عفّ الإياسة عمّا لست نائله ... وإن ظلمت شديد الحقد والحنَقِ

واكشفِ المأزقَ المكروبَ غمّتَه
واكتمِ السِّرَ فيه ضربة العنقِ
قد يكثُرُ المالُ يوماً بعد قلّته
ويكتسي العودُ بعد الجدْبِ بالورقِ

ويقول شارح الديوان إن الشعبي قال: «فلم يكن في الحي فتى لا يحفظ هذه الأبيات فتعد له مروءة». (الديوان، ص ٢٢).

(٤١) العمدة: ١/٢٩. ويُروى بهذا المعنى، أن معاوية قال لعبد الرحمن بن الحكم بن أبي العاص: «قد رأيتك تعجب بالشعر، فإذا فعلت فإياك والتشبيب بالنساء، فتعر الشريفة وترمي العفيفة وتقر على نفسك بالفضيحة. وإياك والهجاء فإنك تحنق به كريماً، وتستثير به لئيماً. وإياك والمدح فإنه كسب الوقاح وطعمة السؤال. ولكن أفخر بمفاخر قومك، وقل من الأمثال ما تزيّن به نفسك، وشعرك، وتؤدب به غيرك». (مجالس ثعلب: ٢/٤١١).

(٤٢) راجع مادة: الشعر، في موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية (كشاف اصطلاحات الفنون) ٣/٧٤٤ - ٧٤٦. أما عن الآيات الموزونة المقفاة فهذه بعضها مثلاً: «ووضعنا عنك وزرك، الذي أنقض ظهرك، ورفعنا لك ذكرك» (سورة الشرح: ٣/٤)، «لن تنالوا البر حتى تنفقوا ما تحبون» (سورة آل عمران: ٩٢). وأما عن أقوال النبي الموزونة المقفاة، فيُروى أنه «حين أصيبت إصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الأعمال دون الجهاد قال تحسراً وحزناً: «هل أنت إلا إصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت» (المصدر نفسه). ويعلق التهانوي قائلاً: «وهذا لا يسمى شعراً لعدم القصد».

(٤٣) كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/٧٤٤ - ٧٤٥.

(٤٤) يُروى أن عمر بن الخطاب قال للبيد مرة: «أنشدني من شعرك»، فقرأ سورة البقرة، وقال: «ما كنت لأقول شعراً بعد إذ علمني الله سورة البقرة وآل عمران» فزاده عمر في عطائه خمسمئة درهم، وكان ألفين». (الشعر والشعراء: ١/١٩٦).

(٤٥) يروي له ابن رشيق في العمدة (١/٣٢ - ٣٣) قصيدة بخمسة عشر بيتاً. ويورد المحقق في هامش الصفحة ٣٢ أخباراً تنفي أن يكون أبو بكر كتبها. منها قول لابن هشام: «وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبي بكر رضي الله عنه». ومنها قول للسهيلي: «ويشهد لصحة من أنكر أن تكون له ما روى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: «كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر في الإسلام».

(٤٦) راجع مثلاً: العمدة: ١/٢٧ ـ ٣٢، باب في الرد على من يكره الشعر. ومما يرد به ابن رشيق على حجة من يكره الشعر قوله: «فأما احتجاج من لا يفهم وجه الكلام بقوله: «والشعراء يتبعهم الغاوون، ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون»، فهو غلط وسوء تأول. لأن المقصودين بهذا النص شعراء المشركين الذين تناولوا رسول الله ﷺ بالهجاء ومسّوه بالأذى. فأما من سواهم من المؤمنين فغير داخل في شيء من ذلك».

(٤٧) نقلاً عن العمدة: ١/٣٠.

(٤٨) العمدة: ١/٢١.

(٤٩) المصدر نفسه: ١/٤١ ـ ٤٢.

(٥٠) العمدة: ١/٤٣. انظر أيضاً أخباراً تحاول أن تغض من شأن امرىء القيس: الموشح، ص ٣٧. وتبالغ إحدى الروايات في أفضليته، نثبتها في ما يلي: «يُروى عن أبي الحسن علي بن هارون المنجم أنه قال: حضر أحمد بن أبي طاهر مجلس جدي أبي الحسن علي بن يحيى يوماً بعد أن أخل به أياماً، فعاتبه أبو الحسن على انقطاعه عنه، فقال أحمد: كنت متشاغلاً باختيار شعر امرىء القيس. فأنكر عليه أبو الحسن قوله هذا، وقال: أما تستحي من هذا القول؟ وأي مرذول في شعر امرىء القيس حتى تحتاج إلى اختياره؟» (المصدر نفسه، ص ٤٣).

(٥١) راجع في هذا الصدد: فجر الإسلام، أحمد أمين، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩. أدب السياسة في العصر الأموي. أحمد الحوفي، نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٠. تاريخ الشعر السياسي، أحمد الشايب، القاهرة ١٩٤٥. أدب الخوارج في العصر الأموي، سهير القلماوي، القاهرة ١٩٤٥. أدب المعتزلة، عبد الحكيم بلبع، مكتب نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٩، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، النعمان القاضي، دار المعارف بمصر ١٩٧٠. وراجع أيضاً: الكامل: ١/٣٢٧، ٣٣١، وباب «من أخبار الخوارج»: ٣/١٦٣ وما بعدها.

(٥٢) الأحاديث التي رويت في هذا الصدد هي: «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة». «ليس يبقى بعدي من النبوة إلا الرؤيا الصالحة». الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان». راجع: الموطأ: ٥٢ ـ كتاب الرؤيا: البخاري: ٩١ كتاب التعبير، ٢ ـ باب رؤيا الصالحين: ٥ ـ باب المبشرات، ٧٦ ـ كتاب الطب، مسلم: ٤٢ ـ كتاب الرؤيا. أنظر أيضاً مقدمة ابن خلدون: الفصل الثاني عشر في علم تعبير الرؤيا، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٨، وص ٩١ ـ ١١٩. وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ٣/٥٩٧ ـ ٦٠٦.

(٥٣) ينقل المبرد حديثاً جاء فيه: «ألا أخبركم بأبغضكم إليّ وأبعدكم مني مجالس يوم

القيامة؟ الثرثارون المتفيهقون». ويقول: إنه يعني الذين يكثرون الكلام تكلفاً وتجاوزاً وخروجاً عن الحق»، فالرسول «يريد الصدق في المنطق والقصد وترك ما لا يحتاج إليه». ويستدل المبرد على ذلك بقول الرسول لجرير بن عبد الله البجلي: «يا جرير إذا قلت فأوجز، وإذا بلغت حاجتك فلا تتكلّف». (الكامل: ١/ ٤ ـ ٦).

(٥٤) كان ابن عباس يقول: «إذا أشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا فيه إلى الشعر فإنه ديوان العرب»، وكان يسأل عن القرآن فيُنشد الشعر. (الفاضل، ص ١٠). وفي رواية عنه أنه قال: كنت لا أدري ما «فاطر السماوات» حتى سمعت إعرابياً ينازع في بئر، فقال: أنا فطرتها، يريد أنشأتها. (المصدر نفسه، ص ١١٤). وانظر: مجالس ثعلب: ١/ ٣١٧: «إذا اشتبه عليكم شيء من القرآن فاطلبوه في الشعر». وراجع في هذا الصدد جمهرة أشعار العرب، ص ١٠ ـ ٢٥ ومسائل نافع بن الأزرق: الإتقان: ١/ ١١٢. وقد عرضت لها حديثاً بنت الشاطىء (عائشة عبد الرحمن) في كتابها: الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧١، ص ٢٦٩ وما بعدها. ويقول أبو زيد القرشي في مقدمة الجمهرة: «هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، الذين نزل القرآن بألسنتهم، واشتقت العربية من ألفاظهم، واتخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب الحديث من أشعارهم». (الجمهرة، ص ٩).

(٥٥) كانت لفظة أدب طوال القرن الهجري الأول تعني طريقة العمل والسلوك بحسب السلف. فهو مرتبط بالأخلاق، أي بالتهذيب والتعليم. وجاء في لسان العرب، مادة: أدب، أن الأدب هو «الذي يتأدب به الأديب من الناس، سُمي به لأنه يأدب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح. وأصل الأدب الدعاء». وهو «ملكة تعصم من قامت به عما يشينه. وفي المصباح: هو تعلم رياضة النفس ومحاسن الأخلاق. وقال أبو زيد الأنصاري: الأدب يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل، ومثله في التهذيب وفي التوشيح: هو استعمال ما يحمد قولاً وفعلاً، أو الأخذ والوقوف مع المستحسنات أو تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك. ونقل الخفاجي في العناية عن الجواليقي في شرح أدب الكاتب: الأدب في اللغة حسن الأخلاق وفعل المكارم وإطلاقه على علوم العربية مولد حدث في الإسلام. وقال ابن السيد البطليوسي: الأدب أدب النفس والدرس. والأدب الظرف وحسن التناول... وأدبه أي علّمه فتأدب. واستعمله الزجاج في الله عز وجل، فقال: والحق في هذا ما أدّب الله تعالى به نبيه ﷺ. وأدّبه راض أخلاقه وعاقبه على إساءته لدعائه إياه إلى حقيقة الأدب... والأدبة والمأدبة (مثلثة

الدال) كل طعام صنع لدعوة أو عرس وجمعه المآدب. . . وقيل المأدبة من الأدب، وفي الحديث عن ابن مسعود «أن القرآن مأدبة الله في الأرض فتعلّموا من مأدبته». (ورد هذا الحديث أيضاً في الكامل: ٥٩/٣).

. . . قال أبو عبيدة، يُقال: مأدُبة ومأدَبة. فمن قال مأدُبة أراد به الصنيع يصنعه الرجل فيدعو إليه الناس، شبّه القرآن بصنيع صنعه الله للناس، لهم فيه خير ومنافع، ثم دعاهم إليه. ومن قال مأدَبة جعله مفعلة من الأدب. وكان الأحمر يجعلها لغتين: مأدُبة (بضم الدال) ومأدبة (بفتح الدال) بمعنى واحد. وقال أبو زيد: المأدُبة للطعام، فرّق بينها وبين المأدَبة للأدب. وآدَب البلاد يؤدب إيداباً، ملأها قسطاً وعدلاً. وآدب القوم إلى طعامه يؤدبهم إيداباً. وأدب: عمل مأدبة. والأدب: العجب والأدب: الداعي إلى الطعام. وأدب البحر: كثرة مائه. يُقال جاش أدب البحر. ويُقال: جمل أديب ومؤدب إذا ريض وذلل. وفي جمهرة اللغة لابن دريد: الأديب صاحب المأدبة، والمأدبة (المدعاة) طعام أي وقت كان، (الجمهرة: ٣٦٦/٣ و ٤٤٧). وهذا يلخص ما في لسان العرب والصحاح والمقاييس.

وانظر للاطلاع على تطور كلمة أدب واستعمالاتها: تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨: ١/٣ ـ ٧. تاريخ الآداب العربية، كارلو نالينو، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٤، ص ١١ ـ ٥٠. تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٠، ص ٧ ـ ١١. كشّاف اصطلاحات الفنون ٥٣/١ ـ ٥٤. وانظر أيضاً: مادة أدب، في دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) (ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، دار الشعب ـ القاهرة) المجلد الثاني، جزء ١٥، مادة أدب: ص ٤٦٧ ـ ٤٧٠. وانظر: مقدمة ابن خلدون: علم الأدب، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

(٥٦) الأغاني: ٢٩٠/١٠.

(٥٧) يفسّر أحمد بن فارس المعاظلة، قائلاً: فلان لا يعاظل في شعره بين القوافي، أي لا يجعل بعضها على بعض. ونرى أن ذلك إما أن يكون الذي يُسمى الإيكاء، أي لا يكرر القوافي، أو أن يكون الذي يسمى التضمين ـ وهو أن يكون تمام البيت في البيت الذي بعده. (انظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس: الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٦٩ هـ، ٣٥٦/٤). وهذا التفسير مبني على دلالة التعاظل:

التي تفيد الاتصال. يُقال: تعاظلت الكلاب إذا تسافدت، وجراء عظلى من ذلك. (المصدر نفسه). وربما اقترنت صورة القبح في هذا التعاظل بصورة القبح الناتجة عن ارتباط البيت بالبيت.

(٥٨) الموشح، ص ١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٢٥.

(٦٠) الموشح، ص ١٢. ويعرفه أبو عمرو بن العلاء بقوله: «والإكفاء عند العرب المخالفة في كل شيء. «ويقول إن التسمية جاءت من بيت لذي الرمة يقول فيه:

ودوية قفر يرى وجه ركبها
إذا ما علوها، مكفأ غير ساجع

«فالمكفأ: المختلف، والساجع: المتتابع. فسمينا ما اختلف رويه بهذا الاسم». (المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣).

(٦١) من هذه الأمثلة:

أ ـ «أنشد أبو عبيدة لابنة أبي مسافع. وقتل أبوها يوم بدر وهو يحمي جيفة أبي جهل:

فما ليث غريف ذو أظافير وأقدام
كحبي إذ تلاقوا ووجوه القوم أقران
وأنت الطاعن النجلاء منها مزبد آن
وبالكفّ حسام صارم أبيض خذام
وقد ترحل بالرّكب وما نحن بصحبان

ب ـ قال وسمعت بعض العرب ينشد:

إنْ يأتني لصّ فإني لصّ
أطلس مثل الذئب إذ يعتس
سوقي حذائي وصفيري النس

(النّس: المضاء في كل شيء).

ج ـ وأنشد أبو سليمان الغنوي، وكان فصيحاً:

يا ربَّها اليوم على مبين
على مبين جرد القصيم

(المبين: مكان فيه ماء. القصيم: نبات. جرد: لا ينبت).

قال وسمعت الأخفش يُنشد:

إذا ركبتُ فاجعلوني وسطاً
إنّي كبيرٌ لا أطيقُ العنَّدا

(ناقة عنود: لا تخالط الإبل. ترعى وحدها على حدة).

د ـ قال وزعم أبو عبيدة أن حكيم بن معية التميمي قال:

قد وعدتني أمّ عمرو ان تا
تدهن رأسي وتفلّيني وا
وتمسح القنفاء حتى تنتا
(أي حتى تنتأ)

هـ ـ وقال آخر «بالخير خيرات وان شرافا ولا أريد الشر إلا ان تا يريد فشرا، ويريد إلا أن تريد. قال فسألت الأصمعي عن ذلك فقال: هذا ليس بصحيح في كلامهم، وإنما يتكلمون به أحياناً. قال: وكان رجلان من العرب إخوان ربما مكثا عامة يومهما لا يتكلمان. قال: «ثم يقول أحدهما: «الأتا» يريد: ألا تفعل؟ فيقول صاحبه: «بلى فا»، يريد فأفعل. وليس هذا بكلام مستعمل في كلامهم». (انظر المصدر نفسه ص ١٣ ـ ١٥).

(٦٢) الموشح، ص ١٥ ـ ١٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧. انظر أيضاً: طبقات فحول الشعراء، دار المعارف بمصر ١٩٥٢، ص ٥٨ في صدد الإقواء، وهو شكل آخر للإكفاء، يُروى عن النابغة أنه قدم المدينة فعيب عليه إقواؤه في قوله:

أمِنْ آل ميَّة رائحٌ أو مُغتدي
عجلانَ ذا زادٍ وغير مزوّدِ
زعمَ البوارحُ أنّ رِحْلتنا غداً
وبذاك خبّرنا الغرابُ الأسودُ

وفي قوله:

بمخضب رخص كأنّ بنانَهُ
عنم يكادُ من اللطافةِ يعقدُ

فلم يأبه لذلك حتى أسمعوه إياه في غناء. وأهل القرى ألطف نظراً من أهل البدو، وكانوا يكتبون، لجوارهم أهل الكتاب، فقالوا للجارية: إذا صرت إلى القافية فرتّلي. فلما قالت: «الغراب الأسود» و«باليد» علم فانتبه فلم يعد إليه. وقال: قدمت الحجاز وفي شعري صنعة، ورحلت عنها، وأنا أشعر النّاس

(الموشح : ص ٤٦).

وهـذا يعني أن المدينـة هي التي كشفت برهـافـة ذوقهـا المـوسيقي ودقتـه نشـاز الموسيقى، الذي ارتكبه الذوق البدوي. ويعني أيضاً، أن ثمة صلة جوهـرية بـين الشعر والموسيقى (الغناء). فالغنـاء يكشف عن ترهـل الشعر. وهـذا ما يعـبّر عنه بيت لحسان بن ثابت يقول فيه:

تـغـنّ في كـلّ شـعـرٍ أنـت قـائـلُه
إنّ الـغِـنَـاءَ لهـذا الـشّـعـرِ مضـمـارُ

(الموشح، ص ٤٧).

ويعني أخيراً أن العرب كـانت «تزن الشعـر بالغنـاء» (المصـدر نفسـه، الصفحـة نفسها).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٣، ٤٩.
(٦٧) المصـدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩. الأخـرج: ذكر النعـام، والخرج بيـاض في سواد. المهذب: المسرع. مري الفرس: إذا استخرج ما عنده من الجري بسوط أو غيره. درة: سرعة في الجري. ألهوب: يعني ألهب جريه حين زجره. الرائح: السحاب. المتحلّب: المتساقط المتتابع.

وفي روايـة أن أم جنـدب قـالت لامـرىء القيس: فـرسٍ ابن عبـدة أجـود من فـرسك. قـال لها: وكيـف؟ قـالت: إنك زجـرتَ، وحـرّكتَ سـاقيـك، وضربتَ بسوطك. (المصدر نفسه، ص ٣٠).

ويوجه النقد نفسه لامرىء القيس في بيته القائل:

ولـلـسّـوط مـنـهـا مجـالٌ كـما
تـنـزل ذو بـرد مـنـهـمـر

فهذا رديء. ما لها وللسوط. (المصدر نفسه، ص ٣٩).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٥.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٧٢) المصـدر نفسه، ص ٦٦. راجـع أيضـاً أمثلة من هـذا النـوع في المصدر نفسـه، ص ٥٥ و٧٨ و٨٢. وراجع بخاصة ما قيل عن عمر بن أبي ربيعة في هذا الصـدد

من أنه خالف نموذج الغزل: الرقة والشكوى والتألم في الحب: «وكان المفضل يضع من شعر عمر في الغزل ويقول إنه لم يرقّ كما رقّ الشعراء، لأنه ما شكا قط من حبيب هجراً ولا تألم لصد. وأكثر أوصافه لنفسه وتشبيهه بها، وإن أحبابه يجدون به أكثر مما يجد بهم، ويتحسرون عليه أكثر مما يتحسّر عليهم». (المصدر نفسه، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١).

وعن مخالفة النموذج المثالي، يُروى أيضاً أن امرأة قالت لكثير عزة، أنت القائل:

فما روضة بالحزن طيّبة الثرى
يمجّ الندى جثجاثها وعرارها
بأطيب من أردان عزّة موهناً
إذا أوقدت بالمندل الرطب نارها

قال: نعم. قالت: فضّ الله فاك. أرأيت لو أن ميمونة الزنجية بخرت بمندل رطب، أما كانت تطيب؟ ألا قلت كما قال سيّدك امرؤ القيس:

ألمْ تر أني كلما جئت طارقاً
وجدت بها طيباً وإن لم تُطيّب؟

(الموشح، ص ٢٣٩)

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٧٤) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٧٥) الموشح، ص ٤٢.

(٧٦) المصدر نفسه. ص ٦٠ ـ ٦١.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٩. انظر أيضاً: الشعر والشعراء، ص ٢٣٥. والكامل للمبرد، دار نهضة مصر: ١٢٨/١ ـ ١٢٩. والبيت من جملة أبيات يمدح بها الشاعر عرابة الأوسي الأنصاري ويقول فيها:

رأيت عَرّابةَ الأوسي يسمو
إلى الخيراتِ منقطع القرين
إذا ما راية رفعت لمجدٍ
تلقاها عَرّابة باليمين

(٧٨) انظر، مثلاً، الموشح: ص ٨٨، ١١٢، ١١٧، ١٣٨، ٢٠٠، ٢٧٨، وبهذا المعنى يُروى أن ابن أبي عتيق حين سمع قول عمر بن أبي ربيعة:

ومن كان محزوناً بإهراق عَبْرةٍ
وهي غربها، فليأتنا نبكه غداً

أخذ معه خالد الخريت وقال له: قُم بنا إلى عمر، فمضينا إليه. فقال ابن أبي عتيق: قد جئناك لموعدك، قال: وأي موعد بيننا؟ قال: قولك: «فليأتنا نبكه غداً»، قد جئناك والله لا نبرح أو تبكي إن كنت صادقاً في قولك أو ننصرف على أنك غير صادق، ثم مضى وتركه». (الأغاني: ١/١٠٧).
ويُروى أيضاً بهذا المعنى نفسه أن ابن عتيق قال تعليقاً على بيت نصيبَ القائل:

وكدتُ، ولم أخلقْ من الطّير، إن بدا
سنا بارق، نحو الحجاز، أطيرُ

«يا ابن أم، قل: غاق، فإنك تطير- يعني أنه أسود كالغراب» (الموشح، ص ٣٠٠).

(٧٩) الموشح، ص ٤١. إشارة إلى قوله:

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع
فألهيتها عن ذي تمائم محول
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له
بشق وتحتي شقها لم يحول

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٣. وانظر: طبقات فحول الشعراء، ص ٥٤.
(٨٢) المصدر نفسه: ص ٦٣. انظر أيضاً كتاب: فحولة الشعراء، الأصمعي، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧١، ص ١١ ـ ١٢.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٨٤) كتاب فحولة الشعراء، ص ١١.
(٨٥) الموشح، ص ٧٨ ـ ٧٩.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥. ويُروى بهذا المعنى أنه اجتمع عند سُكينة بنت الحسين «جرير والفرزدق وكثير عزّة وجميل والنصيب فمكثوا أياماً، ثم أذنت لهم فدخلوا فقصدت حيث تراهم ولا يرونها وتسمع كلامهم، وأخرجت إليهم جارية لها وضيئة وقد روت الأشعار والأحاديث، فقالت: أيكم الفرزدق؟ فقال

الفرزدق: ها أنذا. فقالت: أنت القائل:

هما دلّتاني من ثمانين قامة
كما انقضّ باز أقتم الرّيش كاسره

قال: نعم، أنا قلته. فقالت: ما دعاك إلى إفشاء سرك وسرها، أفلا سترت على نفسك وعليها؟ ثم دخلت وخرجت فقالت: أيكم جرير؟ قال: ها أنذا. قالت: أأنت القائل:

طرقتْك صائدةُ القلوبِ وليس ذا
حين الزيارةِ، فارجعي بسلامِ

قال جرير: أنا قلته. قالت أفلا أخذت بيدها ورحّبت بها.
وقلت: فادخلي بسلام. أنت رجل عفيف». (الموشح، ص ٢٦٣).

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣١٨. راجع أيضاً: الشعر والشعراء، ص ٤٦١.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٢، والآية من سورة يس: ٣٩. راجع أيضاً روايات تكشف عن الصلة بين الشعر والأخلاق، في المصدر نفسه، وبخاصة ص ١٨١، ٣٢٣.
(٩٣) الكامل: ١/٣٨٧. وانظر في ما يتعلق بالمنظور الأخلاقي في الشعر: ابن أبي عتيق، ناقد الحجاز، عبد العزيز عتيق، بيروت ١٩٧٢، ص ٤٣١ - ٤٣٥.
(٩٤) المصدر نفسه: ١/٣٨٨.
(٩٥) الشعر والشعراء، ص ٣٣٦، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/٦٧، والأغاني (بولاق): ٢١/٢١٠ - ٢٢٠، وخزانة الأدب: ٣/٥٥٠ - ٥٥٦.
(٩٦) الشعر والشعراء، ص ٣٢٠ - ٣٢١. تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/١٧١.
(٩٧) الشعر والشعراء، ص ٢٤٦ - ٢٥٠. تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/١٧٤.
(٩٨) الشعر والشعراء، ص ٢٤٥. وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/١٦١.
(٩٩) الشعر والشعراء، ص ٤٥٨، ٤٢٤ - ٤٢٥. وانظر: عمر بن أبي ربيعة، لجبرائيل جبور: ٢/١٩٨. وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/١٩٠، ١٩٧.
(١٠٠) الشعر والشعراء، ص ٣٤٧.
(١٠١) ديوان جميل بثينة، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧، ص ٨.
(١٠٢) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/١٩٨. والشعر والشعراء، ص ٤٧٩.
(١٠٣) تاريخ الأدب العربي، ١/١٩٨.
(١٠٤) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

القسم الثاني

الفصل الأول: الحركات الثورية ص ٢٢٥ ـ ٢٤٥:

(١) مثلاً: «وشاورهم في الأمر» (آل عمران: ١٥٩)، و«أمرهم شورى بينهم» (الشورى: ٣٨).

(٢) الطبري: ٤/٤٤٨ ـ ٤٤٩، ٤٦١ وهذا ما يكرره يوسف بن عمر عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة في إحدى خطبه: «إن أول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء علي وصاحبه الزنجي» وهو يعني عمار بن ياسر. وفي الحديث: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار بن ياسر». والحديث برواية حذيفة بن اليمان، نقلاً عن: طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي، ص ٣٦. (النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم، المقريزي، مصر ١٩٣٧، ص ٤٣).

(٣) الإمامة والسياسة، ص ٣٢. ويروي ابن قتيبة أن هذه المآخذ كتبها «ناس من أصحاب النبي» في كتاب قدموه إلى عثمان. وكان عمار بن ياسر هو الذي سلمه إياه. وقد دخل عليه «وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، فدفع إليه الكتاب فقرأه، فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم. قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرقوا فرقاً منك. قال: من هم؟ قال: لا أخبرك بهم. قال: فلِمَ اجترأت عليّ من بينهم؟ قال مروان: يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الأسود قد جرأ عليك الناس، وإنك إن قتلته نكلت به من وراءه. قال عثمان: اضربوه. فضربوه وضربه عثمان معهم حتى فتقوا بطنه، فغشي عليه، فجروه حتى طرحوه على باب الدار». (المصدر نفسه، ص ٣٣). راجع أيضاً الطبري: ٦/٢١٧ وطبقات ابن سعد (في كلامه على خلافة عثمان). ويعدد أحد الخوارج وهو عبيدة بن هلال أخطاء عثمان بقوله: «فحمى الأحماء وآثر القربى واستعمل الفتى، ورفع الدرّة، ووضع السوط، ومزّق الكتاب، وحقّر المسلم، وضرب منكري الجور، وآوى طريد الرسول ﷺ، وضرب السابقين بالفضل وسيّرهم وحرمهم، ثم أخذ فيء الله الذي أفاءه عليهم فقسّمه بين فساق قريش ومجّان العرب». (الطبري: ٦/٥٦٥ ـ ٥٦٦). وانظر أيضاً من الدراسات الحديثة: عثمان بن عفان، محمد حسين هيكل، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨، الفتنة الكبرى (عثمان)، ضمن إسلاميات، طه حسين، دار الآداب، بيروت ١٩٦٧، عبقرية عثمان، ضمن العبقريات الإسلامية، عباس محمود العقاد، دار الآداب، بيروت ١٩٦٦.

(٤) الطبري: ٤/٢١١.

(٥) المصدر نفسه: ٢٨٣/٤.
(٦) المصدر نفسه: ٢٨٤/٤.
(٧) المصدر نفسه: ٢٨٣/٤، ويُروى أن أبا ذر كان يقول: «عجبت ممن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه». وإنه كان يذهب إلى القول إن «المسلم لا ينبغي له أن يكون في ملكه أكثر من قوت يومه وليلته، أو شيء ينفقه في سبيل الله أو يعده لكريم». (الكامل لابن الأثير، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ٤٣/٣).
(٨) المصدر نفسه: ٣١٨/٤. ويذكر الطبري أنهم: «الأشتر وابن ذي الحبكة وجندب وصعصعة وابن الكواء وكميل بن زياد وعمير بن ضابىء» راجع أيضاً المصدر نفسه، ص ٣٢٣.
(٩) المصدر نفسه: ٣٢٢/٤ - ٣٢٣، وتكمل الرواية قائلة: «فقال عبد الرحمن الأسدي: كان على شرطة سعيد: أتردون على الإمام مقالته؟ وأغلظ لهم. فقال الأشتر: من ها هنا، لا يفوتنكم الرجل. فوثبوا عليه فوطئوه وطئاً شديداً، حتى غشي عليه. ثم جر برجله فألقي، فنضح بماء فأفاق. فقال له سعيد: أبك حياة؟ فقال: قتلني من انتخبت - زعمت - للإسلام. فقال: والله لا يسمر منهم عندي أحد أبداً. فجعلوا يجلسون في مجالسهم وبيوتهم ويشتمون عثمان وسعيداً، واجتمع الناس إليهم حتى كثر من يختلف إليهم. فكتب سعيد إلى عثمان يخبره بذلك، ويقول: إن رهطاً من أهل الكوفة - سماهم له عشرة - يؤلبون ويجتمعون على عيبك وعيبي والطعن في ديننا. وقد خشيت إن ثبت أمرهم أن يكثروا. فكتب عثمان إلى سعيد أن سيرهم إلى معاوية».
(١٠) المصدر نفسه: ٣٢٠/٤، وراجع نص الحوار في الصفحات ٣١٩ - ٣٢٥.
(١١) في الحديث المشار إليه، أشار معاوية إلى أبيه فقال: «عرفت قريش أن أبا سفيان كان أكرمها وابن أكرمها إلا ما جعل الله لنبيّه... فإن الله انتخبه وأكرمه... وإني لأظن أن أبا سفيان لو ولد الناس لم يلد إلا حازماً». فرد عليه صعصعة: «كذبت! قد ولدهم خير من أبي سفيان، من خلقه الله بيده (أي آدم) ونفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا له، فكان فيهم البر والفاجر، والأحمق والكيّس». (الطبري: ٣٢٣/٤ - ٣٢٤).
(١٢) الطبري: ٣٢٩/٤.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩، ٣٤١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤، وكان رأي عمرو: «ركبت الناس بمثل بني أمية، فقلت وقالوا، وزغت وزاغوا، فاعتدل أو اعتزل، فإن أبيت فاعتزم عزماً وامض قدماً». فقال له عثمان: «مالك قمل فروك. أهذا الجد منك؟» فأسكت عمرو حتى إذا تفرقوا قال: لا والله يا أمير المؤمنين، لأنت أكرم عليّ من ذلك، ولكني قد علمت أن بالباب قوماً قد علموا أنك جمعتنا لنشير عليك، فأحببت أن يبلغهم قولي، فأقود لك خيراً، أو أدفع عنك شراً». (المصدر نفسه، ص ٣٣٤، ٣٣٥).

(١٧) المصدر نفسه: ٤/٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(١٨) . . . «تعلّم يا عثمان أن أفضل عباد الله إمام عادل، هدي وهدى، فأقام سنة معلومة وأمات بدعة متروكة، فوالله إن كلا لبين، وإن السنن لقائمة لها أعلام، وإن البدع لقائمة لها أعلام، وإن شر الناس عند الله إمام جائر، ضل وضل به، فأمات سنّة معلومة وأحيا بدعة متروكة (. . .) وأحذّرك أن تكون إمام هذه الأمة المقتول، فإنه يُقال: يقتل في هذه الأمة إمام، فيفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة، وتلبس أمورها عليها، ويتركهم شيعاً، فلا يبصرون الحق لعلو الباطل». (الطبري: ٤/٣٣٧).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٦، وفي الأخبار أن زوجة عثمان، نائلة بنت الفرافصة، قالت له إبان محنته: «متى أطعت مروان قتلك، ومروان ليس له عند الناس قدر ولا هيبة ولا محبة، وإنما تركك الناس لمكان مروان». (الطبري: ٤/٣٦٢) ووصف علي هذه البطانة بأنها «أهل غش ليس منهم أحد إلا قد تسبب بطائفة من الأرض، يأكل خراجها ويستذل أهلها». (المصدر نفسه، ص ٤٠٦).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٧٠، وفي رسالة كتبها عثمان قُبيل قتله يشير إلى ما طلبه منه الخارجون عليه وهو: «إقامة الحدود على الظالم، وكتاب الله يُتلى، والمحروم يرزق، والمال يوفى ليستن فيه السنّة الحسنة، ولا يعتدى في الخمس ولا الصدقة، ويؤمّر ذو القوة والأمانة، وترد مظالم الناس إلى أهلها». (الطبري: ٤/٤٠٩ ـ ٤١٠).

١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦ ويشير راوي الحديث إلى أن النبي لم يشترط بأن يكون هذا الإمام عادلاً، مما يعني أن الخروج على الإمام، وإن كان ظالماً، يستوجب قتل صاحبه!

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٢٥) مثلاً، الآيات التي استشهد بها عثمان في رسالته إلى «المؤمنين والمسلمين» إبان محنته: «واعتصموا بحبل الله جميعاً» (المائدة: ٧)، «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» (النساء: ٥٩)، «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله» (الفتح: ١)، «إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء» (الأنعام: ١٥٩). راجع نص الرسالة في: الطبري: ٤/٤٠٧ - ٤١١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٢ - ٤٢٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٨ وما بعدها إلى ٤٦٢.

(٣٠) استناداً إلى الحديث: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهلية» (شرح العقائد النفيسة، لسعد الدين التفتازاني، القاهرة ١٩٣٩، ص ٤٨٢. وانظر أيضاً: المسائل الخمسون في أصول الكلام، لفخر الدين الرازي، ضمن مجموعة الرسائل، القاهرة ١٣٢٨ هـ، ص ٣٨٤).

(٣١) استناداً إلى أحاديث، مثل: «الأئمة من قريش»، «لا يزال هذا الأمر في قريش». انظر: مسند أحمد، وصحيحي مسلم والبخاري.

(٣٢) استناداً إلى بعض الآيات، مثل: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». (النساء: ٥٩).

(٣٣) «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان» (الشهرستاني: الملل والنحل، ضمن كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الأندلسي، طبعة المثنى، ص ١٥٥). وانظر حول عقيدة الخوارج: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٠، الجزء الأول؛ ص ١٥٦ - ١٩٦. والملل والنحل، لعبد القاهر البغدادي، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠، ص ٥٧ - ٨٢. والفصل في الملل والنحل لابن حزم: ٤/١٨٨ - ١٩٢. والكامل للمبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته، دار نهضة مصر، (بدون تاريخ)، الجزء الثالث، ص ١٦٣ - ٣٦٦. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، طبعة مصر ١٣٢٩ هـ (١ - ٤). وانظر من الدراسات الحديثة: شعر الخوارج، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت (بدون تاريخ). تاريخ الشعر السياسي، لأحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٦٦، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، للنعمان

القاضي، دار المعارف بمصر ١٩٧٠. أدب الخوارج في العصر الأموي، لسهير القلماوي، القاهرة ١٩٤٥ الخوارج والشيعة، ليوليوس فلهاوزن، ترجمة عبد الرحمن بدوي، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٨.

(٣٤) الشهرستاني، ص ١٥٧ ـ ١٥٨. وموقف النجدات من الخوارج، في ما يتصل بالإمام، هو الأشد تطرفاً ذلك أنهم يرون «أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا في ما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام «يحملهم عليه فأقاموه، جاز» (المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨).

(٣٥) الشهرستاني، ص ١٦٤، ١٦٨. انظر أيضاً: مقالات الإسلاميين: ١/١٦٢.

(٣٦) الملل والنحل، للبغدادي، ص ٧٥.

(٣٧) مقالات الإسلاميين: ١/١٨٩.

(٣٨) ينقل الطبري (٦/٢٨٨) على لسان شبيب الخارجي قوله: «لا نرى أن قريشاً أحق بهذا الأمر من غيرها من العرب». والكلمة من حوار جرى في سنة ٧٧ هـ بين مطرف بن المغيرة وممثل لشبيب هو سويد بن سليم. وهذا نصه نثبته لأهميته. وسويد هنا يخاطب مطرفاً فينقل له رأي شبيب في بعض المسائل التي سأل عنها: «وقال لنا: قولوا له فيما ذكرت لنا من الشورى حين قلت: «إن العرب إذا علمت أنكم تريدون بهذا الأمر قريشاً كان أكثر لتبعكم منهم»، فإن أهل الحق لا ينقصهم عند الله أن يقلوا، ولا يزيد الظالمين خيراً أن يكثروا. وإن تركنا حقنا الذي خرجنا له، ودخولنا فيما دعوتنا إليه من الشورى خطيئة وعجز ورخصة إلى نصر الظالمين ووهن، لأنا لا نرى أن قريشاً أحق بهذا الأمر من غيرها من العرب. وقال: فإن زعم «أنهم أحق بهذا الأمر من غيرها من العرب» فقولوا له: ولمَ ذاك؟ فإن قال: «لقرابة محمد ﷺ بهم»، فقولوا له: فوالله ما كان ينبغي إذاً لأسلافنا الصالحين من المهاجرين الأولين أن يتولوا على أسرة محمد، ولا على ولد أبي لهب لو لم يبقَ غيرهم. ولولا أنهم علموا أن خير الناس عند الله أتقاهم، وأن أولاهم بهذا الأمر أتقاهم وأفضلهم فيهم، وأشدهم اضطلاعاً بحمل أمورهم ما تولوا أمور الناس. ونحن أول من أنكر الظلم وغير الجور».

(٣٩) الطبري: ٤/٤٣٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ٤/٣٣٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣، ٢٣٨.

(٤٤) مع أنهما كانا، كما يقول علي نفسه «أميرين صالحين، عملا بالكتاب والسنّة وأحسنا

السيرة، ولم يعدوا السنة». (الطبري: ٥٤٨/٤).

(٤٥) الطبري، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨: «... فإن بيعتي لا تكون خفية ولا تكون إلا عن رضا المسلمين» (ص ٤٢٧). «وخرج علي إلى المسجد فصعد المنبر وعليه إزار وطاق وعمامة خز، ونعلاه في يده، متوكئاً على قوس، فبايعه الناس. وجاؤوا بسعد، فقال علي: بايع. قال: لا أبايع حتى يبايع الناس... قال: خلّوا سبيله. وجاؤوا بابن عمر، فقال: بايع. قال: لا أبايع حتى يبايع الناس. قال: ائتني بحميل (أي بكفيل)، قال: لا أرى حميلاً. قال الأشتر: خلّ عني اضرب عنقه. قال علي: دعوه، أنا حميله» (ص ٤٢٨). راجع أيضاً: ص ٤٣٣، ٤٣٥.

(٤٦) انظر في هذا الصدد: طبقات ابن سعد: ١٥/٦ ـ ١٦، والإمامة والسياسة لابن قتيبة: ٢٦٠/١ ـ ٢٦٢. وبهذا المعنى خاطبه ناس في القادسية: «يا مذل العرب». (الطبري: ١٦٥/٥).

(٤٧) انظر مقاتل الطالبيين للأصفهاني (مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٤٩)، ص ٧٢، حيث يقول إن عدد شرطة الخميس أربعة آلاف. أما الطبري فيقول إن عددها أربعون ألفاً (الطبري، طبعة دارالمعارف: ١٥٤/٥) وقد تم الصلح بين معاوية وقيس بن سعد في سنة ٤١ هـ.

(٤٨) سنة ٥١ هـ. أنظر أحداث هذه السنة: الطبري: ٢٥٣/٥ ـ ٢٧٠.

(٤٩) قتل الحسين سنة ٦١ هـ. أنظر الطبري: ٤٠٠/٥ ـ ٤٦٧.

(٥٠) الطبري: ٤٠٢/٥ ـ ٤٠٣: «أيها الناس إن رسول الله ﷺ قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله. ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان... وأظهروا الفساد... واستأثروا بالفيء... وأنا أحق من غيّر».

(٥١) هؤلاء الخمسة هم: «سليمان بن صرد الخزاعي وكانت له صحبة مع النبي ﷺ، والمسيّب بن نجبة الفزاري وكان من أصحاب علي وخيارهم، وعبد الله بن سعد بن نفيل الأزدي، وعبد الله بن وال التيمي، ورفاعة بن شداد البجلي» (الطبري: ٥٥٢/٥) وكان سليمان بن صرد قد حدد، بشكل غير مباشر، أهداف الثورة في إحدى رسائله إلى الحسين إذ يقول واصفاً معاوية وعهده: «انتزى على هذه الأمة فابتزها أمرها وغصبها فيئها، وتآمر عليها بغير رضا منها، ثم قتل خيارها واستبقى شرارها وجعل مال الله دولة بين جبابرتها وأغنيائها». (الطبري ٣٥٢/٥).

(٥٢) خطب المسيّب بن نجبة في الاجتماع، فقال: «... كنا مغرمين بتزكية أنفسـ

وتقريظ شيعتنا، حتى بلا الله أخيارنا فوجدنا كاذبين في موطنين من مواطن ابن ابنة نبيّنا ﷺ، وقد بلغتنا قبل ذلك كتبه وقدمت علينا رسله وأعذر إلينا يسألنا نصره عوداً وبدءاً، وعلانية وسراً، فبخلْنا عنه بأنفسنا حتى قتل إلى جانبنا، لا نحن نصرناه بأيدينا، ولا جادلنا عنه بألسنتنا، ولا قوّيناه بأموالنا، ولا طلبنا له النصرة إلى عشائرنا فما عذرنا إلى ربنا وعند لقاء نبينا ﷺ وقد قتل فينا ولده وحبيبه وذريته ونسله؟ لا والله لا عذر دون أن تقتلوا قاتله والموالين عليه، أو تقتلوا في طلب ذلك». (الطبري: ٥/٥٥٢ ـ ٥٥٣). راجع أيضاً خطب كل من رفاعة وعبد الله بن وال وسليمان بن صرد. (المصدر نفسه، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤). فقد ركزوا جميعاً على «التوبة من الذنب العظيم، وجهاد الفاسقين». وكانت خاتمة كلمة سليمان بن صرد: «اشحذوا السيوف وركّبوا الأسنة». وقال أحد الحاضرين وهو خالد بن سعد بن نفيل: «لو أعلم أن قتلي نفسي يخرجني من ذنبي ويرضي ربي لقتلتها. ولكن هذا أمر به قوم كانوا قبلنا ونهينا عنه. فاستشهد الله ومن حضر من المسلمين إن كل ما أصبحت أملكه، سوى سلاحي الذي أقاتل به عدوي، صدقة على المسلمين، أقويهم به على قتال القاسطين» (المصدر نفسه، ص ٥٥٥). وانظر أيضاً خطبة لعبيد الله بن عبيد الله المري وكان من الدعاة للثورة، وهي تعتبر بمثابة بيان سياسي، وقد جاء فيها قوله: «إن الله لم يجعل لقاتله (أي الحسين) حجة ولا لخاذله معذرة، إلا أن يناصح الله في التوبة فيجاهد القاتلين وينابذ القاسطين، فعسى الله عند ذلك أن يقبل التوبة ويقيل العثرة. إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيه والطلب بدماء أهل بيته، وإلى جهاد المحلّين والمارقين، فإن قتلنا فما عند الله خير للأبرار، وإن ظهرنا رددنا هذا الأمر إلى أهل بيت نبينا». (المصدر نفسه: ٥/٥٦٠).

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٥٥. أما الزمن فسنة ٦٥ هـ. وأما المكان فالنخيلة.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٥٩.

(٥٥) المصدر نفسه: ٥/٥٨٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٨٤.

(٥٧) خطب سليمان بن صرد بأصحابه في النخيلة قائلاً: «من كان إنما أخرجته إرادة وجه الله وثواب الآخرة فذلك منا ونحن منه، فرحمة الله علينا حياً وميتاً. ومن كان إنما يريد الدنيا وحدثها، فوالله ما نأتي فيئاً نستفيئه ولا غنيمة نغنمها، ما خلا رضوان الله رب العالمين، وما معنا من ذهب ولا فضة ولا خزّ ولا حرير، وما هي إلا سيوفنا في عواتقنا، ورماحنا في أكفنا وزاد قدر البلغة إلى لقاء عدونا، فمن كان غير هذا ينوي فلا يصحبنا». (الطبري: ٥/٥٨٥).

وهذا المعنى نفسه ردده صخير بن حنيفة بن هلال بن مالـك المزني: «إنما أخرجتنا التوبة من ذنبنا والطلب بدم ابن نبينا. . . ليس معنا دينار ولا درهم». . . وأخذ الناس يتنادون «من كل جانب: إنا لا نطلب الدنيا، وليس لها خرجنا». (المصدر نفسه، الصفحة نفسها).

(٥٨) طبقات ابن سعد: ترجمة سليمان بن صرد: ١٦/٦. انظر في هذا الصدد قصيدة أعشى همدان في رثاء القتلى. والقصيدة «إحدى المكتّمات» لأنها كانت تكتم في ذلك الزمان. (الطبري: ٥/٦٠٧ ـ ٦٠٩).

(٥٩) الطبري: ٦/١٣، ١٥، ٣٢.

(٦٠) المصدر نفسه: ٦/١٧. انظر أيضاً، ص ٤٥: «مع الرجل والله شجعاؤكم وفرسانكم. . . ثم معه عبيدكم ومواليكم، وكلمة هؤلاء واحدة، وعبيدكم ومواليكم، أشد حنقاً عليكم من عدوكم، فهو مقاتلكم بشجاعة العرب وعداوة العجم».

(٦١) المصدر نفسه: ٦/٢٨.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٦٣) المصدر نفسه: ٦/٣١. أنظر أيضاً ص ٤٢ حيث يوصفون بأنهم «العبيد الأبّاق. . . ولا ينطقون بالعربية».

(٦٤) يروي الطبري، مثلاً، أن المختار «أصاب تسعة آلاف ألف في بيت مال الكوفة، فأعطى أصحابه الذين قاتل بهم حين حصر ابن مطيع في القصر، وهم ثلاثة آلاف وثمانمئة رجل، كل رجل خمسمئة درهم، وأعطى ستة آلاف من أصحابه أتوه بعدما أحاط بالقصر، فأقاموا معه تلك الليلة وتلك الثلاثة الأيام حتى دخل القصر مئتين». (الطبري: ٦/٣٣).

(٦٥) يروي الطبري أن المختار «استعمل على حرسه كيسان أبا عمرة مولى غرينة فقال لأبي عمرة بعض أصحابه من الموالي: أما ترى أبا إسحاق (أي المختار) قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا. فدعاه المختار فقال له: ما يقول لك أولئك الذين رأيتهم يكلمونك؟ فقال له: وأسرَّ إليه: شق عليهم أصلحك الله صرفك وجهك عنهم إلى العرب، فقال له قل لهم: لا يشقنّ ذلك عليكم، فأنتم مني وأنا منكم. ثم سكت طويلاً، ثم قرأ: «أنا من المجرمين منتقمون» (السجدة: ٢٢). قال: ما هو إلا أن سمعها الموالي منه، فقال بعضهم لبعض: أبشروا، كأنكم والله به قد قتلهم». (الطبري: ٦/٣٣). أنظر أيضاً ص ٣٧، حيث يقول إن العربي والمولى أخوان.

(٦٦) المصدر السابق: ٦/٤٣ ـ ٤٤.

(٦٧) بدأت ثورة المختار في ١٤ من ربيع الأول سنة ٦٦ هـ، وانتهت في ١٤ رمضان سنة ٦٧ هـ، حيث قتل وقطعت كفه «ثم سُمِّرت بمسمار حديد إلى جنب المسجد». ويقول الطبري إن مصعب بن الزبير قتل من أصحاب المختار «سبعة آلاف»، وإن ابن عمر قال له: «والله لو قتلت عدتهم غنماً من تراث أبيك لكان ذلك سرفاً» جواباً عن وصف مصعب لهم بأنهم «كانوا كفرة سحرة». (الطبري: ١١٢/٦ ـ ١١٣).

(٦٨) خطب صالح مرة في أصحابه، قائلاً: «ما أدري ما تنتظرون، حتى متى أنتم مقيمون. هذا الجور قد فشا، وهذا العدل قد عفا ولا تزداد هذه الولاة على الناس إلا غلواً وعتواً وتباعداً عن الحق». (الطبري: ٢١٨/٦ ـ ٢١٩).

(٦٩) المصدر نفسه: ٢٢٣/٦، ٢٧٩. وقد غرق شبيب في الماء فقالت أمه: «رأيت حين ولدته أنه خرج مني شهاب نهار، فعلمت أنه لا يطفئه إلا الماء». (الطبري: ٢٨٢/٦).

(٧٠) المصدر نفسه: ٢٨٧/٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٣. ومما قاله مخاطباً أصحابه «لست أحب أن يتبعني من ليست له نية في جهاد أهل الجور. أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى قتال الظلمة». ومما قاله أيضاً: «ما زلت لأعمال هؤلاء الظلمة كارهاً أنكرها بقلبي وأغيّرها ما استطعت بفعلي وأمري». «إني أشهد الله أني قد خلعت عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف، فمن أحب منكم صحبتي وكان على مثل رأيي فليتابعني، فإن له الأسوة وحسن الصحبة، ومن أبى فليذهب حيث شاء».

(٧١) المصدر نفسه: ٢٩٧/٦.

(٧٢) المصدر نفسه: ٣٣٨/٦.

(٧٣) المصدر نفسه: ٣٤١/٦، ٣٤٧.

(٧٤) المصدر نفسه: ٣٤٩/٦.

(٧٥) يروي الطبري أن أبا ليلى الفقيه كان ينادي الثوار قائلاً: «يا معشر القراء إن الفرار ليس بأحد من الناس بأقبح منه بكم. إني سمعت علياً، رفع الله درجته في الصالحين وأثابه أحسن ثواب الشهداء والصديقين، يقول يوم لقينا أهل الشام: أيها المؤمنون، إنه من رأى عدواناً يعمل به، ومنكراً يدعى إليه، فأنكره بقلبه فقد سلم وبرىء، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى، ونور في قلبه اليقين. فقاتلوا هؤلاء المحلين المحدثين المبتدعين الذين

جهلوا الحق فلا يعرفونه، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه». (الطبري: ٣٥٧/٦).

(٧٦) ويروي الطبري أن الشعبي كان يخاطب الثوار قائلاً: «يا أهل الإسلام قاتلوهم ولا يأخذكم حرج من قتالهم. فوالله ما أعلم قوماً على بسيط الأرض أعمل بظلم، ولا أجور منهم في الحكم». (المصدر نفسه: ٣٥٧/٦ ـ ٣٥٨).

(٧٧) ويروي الطبري أن سعيد بن جبير كان يخاطب الثوار قائلاً: «قاتلوهم ولا تأثموا من قتالهم بنية ويقين. وعلى آثامهم قاتلوهم على جورهم في الحكم، وتجبرهم في الدين، واستذلالهم الضعفاء، وإماتتم الصلاة». (المصدر نفسه: ٣٥٨/٦).

(٧٨) الطبري: ٣٦٣/٦.

(٧٩) المصدر نفسه: ٤٨٧/٦.

(٨٠) المصدر نفسه: ٣٧٨/٦، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢. ومات ابن الأشعث سنة ٨٤ هـ. (المصدر نفسه، ٣٩٣). وانظر في ما يتصل بقتل الأسرى: الإمامة والسياسة، لابن قتيبة: ٧٣/٢.

(٨١) انظر: الأغاني (طبعة دار الكتب): ٤٥/٦، والتنبيه والأشراف (طبعة ليدن ١٨٩٣)، ص ٣١٤، ٣١٥. والأخبار الطوال (طبعة ليدن ١٨٨٨)، ص ٣٢٢.

(٨٢) الطبري: ١٧٢/٧. وانظر حول هذه الثورة: ثورة زيد بن علي، لناجي حسن، مكتبة النهضة، بغداد ١٩٦٦. العراق في العصر الأموي، لثابت الراوي، بغداد ١٩٧٠. فجر الإسلام، لأحمد أمين، القاهرة، ١٩٥٩.

(٨٣) الإرشاد، للعكبري المفيد (طبعة أصبهان ١٣٦٤ هـ)، ص ٢٤٧. وبهذا المعنى يقول يحيى بن زيد: «إن الله أيّد هذا الأمر بنا، وجعل لنا العلم والسيف، وخص بنو عمنا بالعلم وحده». (الصحيفة السجادية: ٦ ـ ٧، نقلاً عن: ثورة زيد بن علي، ص ١٥٠).

(٨٤) مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، لابن البزاز الكردي (حيدر آباد الدكن، ١٣٢١ هـ): ٢٥٥/١ ويذكر المؤلف أن أبا حنيفة تبرع بعشرة آلاف درهم من ماله الخاص لمساندة الثورة، وأنه وصف خروج زيد بقوله: «ضاهى خروج رسول الله يوم بدر».

(٨٥) أنظر ثبتاً طويلاً بأسمائهم في: ثورة زيد بن علي، لناجي حسن، ص ١٠٦ ـ ١٠٩.

(٨٦) مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩)، ص ١٤٧. والطبري: ١٨٩/٧.

(٨٧) راجع: الطبري: ٢٢٨/٧ ـ ٢٣٠. قتل يحيى سنة ١٢٥ هـ. وقد وصفه الوليد بن

يزيد بأنه «عجل العراق»، وأمر بأن يحرق ويذر رماده في الفرات، شأن أبيه. وأعلن يحيى أنه خرج «منكراً للظلم وما عم الناس من الجور». وحين مات «أظهر أهل خراسان النياحة عليه سبعة أيام في سائر أعمالها في حال أمنهم على أنفسهم من سلطان بني أمية، . ولم يولد في تلك السنة بخراسان مولود إلا سمي بيحيى أو بزيد لما داخل أهل خراسان من الجزع والحزن عليه». (المسعودي: مروج الذهب، طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ. ٢(١٤٦).

(٨٨) أي في السنة ١٢٧ هـ. وهو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب. أنظر أخبار ثورته في: الطبري: ٣٠٢/٧ وما بعدها. ومقاتل الطالبيين، للأصفهاني.

(٨٩) كان يتمثل بهذين البيتين:

فلا تركبنّ الصَّنيعَ الذي تلومُ أخاك على مثلِهِ
ولا يعجبنَّك قولُ امرىء يخالفُ ما قالَ في فِعْلِهِ

(الطبري: ٣٠٣/٧ ـ ٣٠٤. والأغاني: ٢٢٨/١٢).

(٩٠) يقول الطبري إن «عبيد أهل الكوفة انضموا إليه» (المصدر نفسه: ٣٠٣/٧).

(٩١) الطبري: ٣٧١/٧.

(٩٢) المصدر نفسه: ٣١٠/٧.

(٩٣) المصدر نفسه: ٣١٠/٧. وقتل الحارث بن سريج سنة ١٢٨ هـ. «وصلب بغير رأس» وقتل معه في السنة نفسها، جهم بن صفوان. (المصدر نفسه، ص ٣٣٥، ٣٤٠).

(٩٤) هو المختار بن عوف الأزدي السليمي، من البصرة. الطبري: ٣٤٨/٧).

(٩٥) المصدر نفسه: ٣٥٣/٧.

(٩٦) المصدر نفسه: ٣٥٦/٧.

(٩٧) المصدر نفسه: ٣٥٦/٧.

(٩٨) المصدر نفسه: ٣٧٥/٧.

(٩٩) المصدر نفسه: ٣٩٣/٧.

(١٠٠) خطب مثلاً أبو حمزة الخارجي حين دخل المدينة، فقال: «يا أهل المدينة سألناكم عن ولاتكم هؤلاء، فأسأتم لعمر الله فيهم القول. وسألناكم: هل يقتلون بالظن؟ فقلتم لنا: نعم. وسألناكم: هل يستحلّون المال الحرام والفرج الحرام؟

فقلتم لنا: نعم. فقلنا لكم: تعالوا نحن وأنتم نناشدهم الله ألا تنحو عنا وعنكم. فقلتم: لا يفعلون. فقلنا لكم: تعالوا نحن وأنتم نقاتلهم، فإن نظهر نحن وأنتم نأت بمن يقيم فينا كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ. فقلتم: لا نقوى. فقلنا لكم: فخلوا بيننا وبينهم، فإن نظفر نعدل في أحكامكم ونحملكم على سنة نبيكم ﷺ، ونقسم فيئكم بينكم، فأبيتم وقاتلتمونا دونهم، فقاتلناكم فأبعدكم الله وأسحقكم». (الطبري: ٧/٣٩٤ ـ ٣٩٥. والأغاني: ٢٠/١٠٣).

(١٠١) الطبري: ٧/٣٩٥.

(١٠٢) المصدر نفسه: ٧/٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(١٠٣) راجع تفاصيل ذلك في الطبري: ٧/٤٢١ ـ ٤٣١. من الضروري أن نشير هنا إلى أن في خلافة عمر بن عبد العزيز، ما يضيء سياسة الطغيان والظلم في العهد الأموي قبله وبعده، من جهة، وما يضيء من جهة ثانية، جانباً كبيراً من دوافع الحركة الثورية. «إنه لينبغي أن لا أبدأ بأول من نفسي»، «لا خير في خير لا يحيا إلا بالسيف»: هذا هو الشعار الذي أعلنه عمر بن عبد العزيز في خلافته. وهو شعار يناقض ما سار عليه الخلفاء الأمويون قبله، وما سيُسيرون عليه بعده. وهكذا كان بين أول الأعمال التي قام بها، أنه استرد المظالم والأموال والأملاك التي اغتصبها بنو أمية وقد تجاوزت في تقديره، نصف أموال الأمة. ويعلن: «والله لوددت ألا تبقى في الأرض مظلمة إلا وردتها». ويجيئه مرة هشام بن عبد الملك ليقنعه بأن يترك الراهن على حاله، ويبدأ بتطبيق سياسته على ما يحدث بدءاً من خلافته، ويجري بينهما هذا الحوار. قال هشام: «يا أمير المؤمنين إني رسول قومك إليك، وإن في أنفسهم ما جئت لأعلمك به، إنهم يقولون: استأنف العمل برأيك، فيما تحت يدك، وخلّ بين من سبقك وبين ما ولوا، بما عليهم ولهم». ويقول عمر: «أرأيت إن أتيت بسجلين أحدهما من معاوية والآخر من عبد الملك، فبأي السجلين آخذ؟»، فيجيب هشام: «بالأقدم»، ويقول عمر: «فإني وجدت كتاب الله الأقدم، فأنا حامل عليه من أتاني ممن تحت يدي، وفيما سبقني». وفي هذا ما يكشف عن إرادته أن يتجاوز العهد الأموي ويعود إلى الكتاب والسنة، ويكشف في الوقت ذاته عن وعيه بأن الظلم الواقع في الأمة يجب أن يزال أياً كان تاريخ وقوعه، والحق المغتصب يجب أن يرد إلى أهله أياً كان تاريخ اغتصابه. وهذا ما توضحه كلمة له يقول فيها: «إن الله بعث محمداً ﷺ رحمة ولم يبعثه عذاباً، إلى الناس كافة. ثم اختار له ما عنده وترك للناس نهراً شربهم فيه سواء. ثم وُلّي أبو بكر فترك النهر على حاله، ثم وُلّي عمر فعمل عملهما. ثم لم يزل النهر يستقي منه يزيد ومروان وعبد الملك

ابنه والوليد وسليمان حتى أفضى الأمر إليّ وقد يبس النهر الأعظم»، ولـذلك فـإن مهمته هي العمل على أن يعود النهـر «إلى ما كـان عليه». وفي سبيـل ذلك أمـر برفع الظلم السياسي، والظلم الاقتصادي في آن. فألغى الضرائب اللاشرعيـة: «أجـور الضرّابين، هـدية النـوروز والمهرجـان، ثمن الصحف، أجور الفتـوح، أجـور البيـوت، دراهم النكـاح» وأعلن: «لا خـراج عـلى من أسلم من أهـل الأرض»، وطبق هذا أولاً على أهل الكوفة الذين «أصابهم بلاء وشـدة وجور في أحكـام الله وسنّـة خبيثة سنتهـا عليهم عـمال السوء». ورد الأرض والمـزارع والأمـوال والممتلكـات المغتصبة، وفـرض سيـاسة المسـاواة والتقشف، واتخـذ إجراءات لرقابة الولاة والعمال منها أنه منعهم من ممـارسة التجـارة. كذلـك عني بالفقراء والعـاجزين والمـرضى، عربـاً وموالي، واتخـذ من التدابـير ما يكفـل لهم حياتهم حتى في أثناء الشيخـوخة، بـل أمر بتـوزيع عـطاء الفرد عـلى ورثته بعد موته. أما في ما يتعلق بالذميين بشكل خاص، فقد رفع الجزيـة عن الرهبـان في مصر، وألغى الضريبـة المفروضـة على الأسـاقفة والكنيسـة، وألغى الزيـادة التي فرضها عبد الملك بن مروان على أهل الذمة في قبرص، وأمر بـالإنفاق عـلى أهل الذمة إذا عجزوا أو مرضوا وليس لهم مال، وبتوزيع المال الفائض في بيت المـال عليهم بعـد قضاء حـاجات المسلمـين، وتسليف المـزارعين بينهم ليتمكنـوا من تحسين زراعتهم. (هذه الخلاصة من المقتطفات والإشارات مأخـوذة من المصادر التالية، تباعاً: سيرة عمر بن عبد العزيز، لابن الجوزي، مطبعة المؤيد، القاهرة ١٣٣١ هـ، ص ١٠٤ ـ ١١١، ١١٥ ـ ١١٨ ـ ١١٩. الـكـامـل لـلمـبرد: ٤/١٦٥، سـيرة عمر بن عبـد العـزيـز، لعبـد الله بن عبـد الحكيم، دار العلم للمـلايين، بـيروت ١٩٦٧، ص ١٠٤، ١٤٦ ـ ١٤٧، ١٦٠. الكـامـل، لابن الأثير: ٤/١٦٤.

وانظر: الطبري: ٦/٥٦٩، وقد بعث مرة رسـالة إلى عـامله على اليمن قـال فيها: «إنك قدمت اليمن فوجدت على أهلها ضريبة من الخوارج مضروبة ثـابتة في أعناقهم كالجـزية، يؤدونها عـلى كل حـال، إن أخصبوا أو أجـدبوا وحيـوا أو ماتوا، فسبحـان الله رب العالمين، ثم سبحان الله رب العـالمين، ثم سبحـان الله رب العـالمين، إذا أتـاك كتابي هـذا فدع مـا تنكر من البـاطل إلى مـا تعرف من الحق، ثم ائتنف عن الحق فاعمل به، بالغاً بي وبك، وإن أحاط بمهج أنفسنا». (ابن عبـد الحكيم، ص ١٢٣) وانـظر رسـالـة بهـذا المعنى في المصـدر نفسـه، ص ٦٥ ـ ٦٦، وفيها يأمر عامله أن يقسّم المـال على الفقـراء. وبهذا المعنى كتب أيضاً إلى عامله على البصرة يقول إن العمال يقدرون كميات الثمار كـما يشاؤون،

ويأخذونها من أصحابها بأسعار أقل من الأسعار التي يتبايع بها الناس، ويأمره بأن يعيد فروق الأسعار إلى أصحابها. (طبقات ابن سعد، طبعة ليدن ١٣٢٢ : ٥/٢٥٠). ابن عبد الحكيم، ص ٩٩: «لا يحل لعامل تجارة في سلطانه الذي هو عليه»، وهذا ما يقوله في ما بعد ابن خلدون: «التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية»، طبقات ابن سعد: ٢٨٠/٥. وانظر خبر عزله واليه على خراسان لأنه منع الموالي عطاءهم، وكانوا يغزون معه، الطبري: ٥٥٩/٦ وابن سعد: ٢٧٧/٥. وانظر حول معاملة عمر بن عبد العزيز لأهل الذمة: أهل الذمة في الإسلام، م.س. ترتن، ترجمة حسن حبشي، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧، ص ٢٧٦. فتوح البلدان، للبلاذري، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥٦٥. انظر لمزيد من التفاصيل حول هذه الأمور: ترتن، ص ٢١، ابن عبد الحكيم ص ٦٨، البلاذري، ص ١٨٣، ابن سعد: ٢٨٠/٥، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، لعبد العزيز الدوري، دار الطليعة بيروت ١٩٦٩، ص ٣٣ ـ ٣٤، ملامح الانقلاب الإسلامي، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

الفصل الثاني: الحركات الفكرية ص ٢٤٧ ـ ٢٦٠ :

(١) وهؤلاء سموا بالمرجئة. ويبدو أن التسمية مأخوذة من الآية: وآخرون مرجون لأمر الله، إما يعذبهم، وإما يتوب عليهم، والله عليم حكيم». (التوبة: ١٠٦). ويرى فخر الدين الرازي في تفسيره لهذه الآية: «أرجأت الأمر وأرجيته، بالهمز وتركه، إذا أخرته. وسمّيت المرجئة بهذا الاسم لأنهم لا يجزمون القول بمغفرة التائب، ولكن يؤخرونها إلى مشيئة الله تعالى. وقال الأوزاعي: لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان». (التفسير الكبير، القاهرة ١٣٢٤ هـ: ٧٣٨/٤) وقد يعني الإرجاء إعطاء الرجاء لأنهم يقولون لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة. راجع: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ٥٢٥/٢ ـ ٥٢٦. مقالات الإسلاميين للأشعري: ١٩٧/١ ـ ٢١٥. الملل والنحل للبغدادي، ص ١٣٨ ـ ١٤٢. (ويسميهم البغدادي «فرق الضلال» ويسمي الخوارج والمعتزلة أيضاً التسمية ذاتها). الملل والنحل للشهرستاني، ص ١٨٦ ـ ١٩٥. الفصل في الملل والنحل لابن حزم: ٢٠٤/٤ ـ ٢٠٦. وانظر من الدراسات الحديثة: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، لعلي سامي النشار، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٦. الفرق الإسلامية في الشعر الأموي: للنعمان القاضي، ص ٢٦٣ ـ ٣١٩.

وفي تاريخ ابن عساكر نص يشير إلى الأصول الأولى لفكرة الإرجاء وأصحابها يقول

«إنهم الشكاك الذين شكوا وكانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحداً ليس بينهم اختلاف، فقالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون. فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل وأصحابه. وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة، وكلهم عندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما» (ابن عساكر: ٢٠/٥٧٧، مخطوطة النسخة التيمورية، نقلاً عن: الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، ص ٢٦٣).
وفي صحيح مسلم بشرح النووي (كتاب الفتن وأشراط الساعة: ٨/٨ ـ ١٠) أن العلماء اختلفوا «في قتال الفتنة. فقالت طائفة: لا يقاتل في فتن المسلمين وإن دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله، فلا يجوز له المدافعة عن نفسه لأن الطالب متأوِّل. وهذا مذهب أبي بكرة الصحابي رضي الله عنه وغيره. وقال ابن عمر وعمران بن الحصين، رضي الله عنهم وغيرهما: لا يدخل فيها، لكن إن قصد دفع عن نفسه. فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول في جميع فتن الإسلام. وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الإسلام: يجب نصر المحق في الفتن والقيام معه بمقابلة الباغين». ويعتمد أصحاب الاتجاه الأخير على الآية: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله». (الحجرات: ٩)، ويعتمد الاتجاهان الأولان على أحاديث برواية أبي هريرة وأبي بكرة (صحيح مسلم بشرح النووي: ١٨/٩ ـ ١١).
وكان الشعبي (١٠٥هـ) ينكر الإرجاء وينكر المذهبية، بعامة، ومما يؤثر عنه قوله: «أحب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ولا تكن شيعياً، وأرج ما لم تعلم ولا تكن مرجئاً، واعلم أن الحسنة من الله والسيئة من نفسك ولا تكن قدرياً، وأحبب من رأيته يعمل بالخير وإن كان أخرم سندياً». (طبقات ابن سعد: ١٧٣/٦). وكان إبراهيم النخعي (٩٦ هـ.) يعارض الإرجاء كذلك، ويسمي أصحابه «أهل هذا الرأي المحدث»، وكان يقول: «الإرجاء بدعة». ذلك أن المرجئين «تركوا هذا الدين أرقّ من الثوب السابري»، وكان يقول: «لأنا على هذه الأمة من المرجئة أخوف عليهم من عدتهم من الأزارقة»، وحين سُئل في اختلاف الناس حول علي وعثمان، قال: «ما أنا بسبئي ولا مرجىء» (طبقات ابن سعد: ١٩١/٦ ـ ١٩٢).
انظر أيضاً من الدراسات الحديثة: حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة، يوسف خليف، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨، ص ٣٠٥ ـ ٣١٨. وضحى الإسلام لأحمد أمين: ٣/٣٢٠ ـ ٣٢٢.

وقد عبّر بعض الشعراء عن فكرة الإرجاء، أهمهم ثابت قطنة. وتذكر له الأغاني (٥٢/١٣، طبعة بولاق) قصيدة تعتبر وثيقة مذهبية تتضمن مبادىء الإرجاء السياسية والدينية. انظر في هذا الصدد: الحضارة الإسلامية لكريمر، ص ٦٥ وما بعدها، ورأي كريمر في الصلة بين مبادىء الإرجاء ومبادىء الكنيسة الشرقية، وبخاصة آراء يوحنا الدمشقي.

(٢) الملل والنحل: ١٨٦/١. خطط المقريزي: ١٧١/٤.

(٣) فان فلوتن، السيادة العربية، ص ٦١ وما بعدها.

(٤) كمرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة أي الذين يتكلمون أساساً في مسألة الإيمان والعمل، عدا الفروع الكثيرة داخل الفرقة الأخيرة. راجع: الملل والنحل ١٣٩/١ - ١٤٦).

(٥) يُقال إنه من خراسان، وإنه من موالي بني مروان. وقيل إنه من حران وإنه كان صابئياً. وقيل إن أصل هذا الرأي يهودي. أمر هشام بقتله بعد سجنه. فأخذه خالد بن عبد الله القسري، والي الكوفة آنذاك، وأتى به مقيداً، يوم أضحى، فصلى صلاة العيد وخطب وأنهى خطبته بقوله: «انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم، فإني أريد اليوم أن أضحّي بالجعد بن درهم، فإنه يقول: وما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً تعالى الله عما يقول علوا كبيراً. ثم نزل وحزّ رأسه بالسكين في أصل المنبر. (ابن نباتة، سرح العيون، ص ١٨٦. ابن كثير، البداية والنهاية: ٣٥٠/٩. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: ١٦٩/١ - ١٧٠). وقد قتل القسري سنة ١٢٦ هـ، ولا نعرف بالضبط السنة التي قُتل فيها الجعد. وانظر أيضاً: الكامل لابن الأثير: ٢٥٥/٤.

(٦) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٥٦، نقلاً عن تاريخ ابن عساكر، وابن كثير.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٨. وقد نشأ جهم بن صفوان في سمرقند بخراسان، وكان مولى لبني راسب من الأزد. قُتل مع الحارث بن سريج سنة ١٢٨ هـ. ويقول عنه ابن حجر «زرع شراً عظيماً». انظر: لسان الميزان: ١٤٢/٢. ميزان الاعتدال: ١٨٥/١. شذرات: ١٦٩/١ - ١٧٠. ابن كثير: ٢٦/١ - ٢٧، ٣٥٠/٩. الكامل لابن الأثير: ٢٩٣/٤. الطبري: ٣٣٥/٧. ويتحدث المقريزي عن مذهب جهم بن صفوان فيقول إن الفتنة «عظمت به، فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة، وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت في الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير، وكان قبيل المئة من سني الهجرة، فكثر أتباعه على أقواله التي تؤول إلى التعطيل، فأكبر أهل الإسلام بدعته، وتمالؤا على إنكارها وتضليل أهلها، وحذروا

من الجهمية، وعادوهم في الله، وذمّوا من جلس إليهم، وكتبوا في الرد عليهم» (الخطط، القاهرة ١٣٢٤ هـ: ٤/١٨٢ ـ ١٨٣).

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٩. والجملة منسوبة لأبي حنيفة النعمان الذي يصف رأي جهم بأنه «خبيث».

(٩) مقالات الإسلاميين: ٢/١٦٤. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، للملطي (طبعة الكوثري)، ص ٩٣ ـ ٩٥.

(١٠) الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص ١٢٨، التبحير في الدين، للأسفراييني، ص ٦٤.

(١١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٦٥، ٣٦٧.

(١٢) مقالات الإسلاميين: ٢/١٤٨.

(١٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٦٩.

(١٤) مقالات الإسلاميين: ١/١٩٧ ـ ١٩٨. راجع أيضاً: طبقات الشافعية للسبكي: ١/٣٦، ٤٥.

(١٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٧٥ وما بعدها.

(١٦) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة: ٢/٣٣، وهو ينسب القول للأوزاعي (ولد ببعلبك سنة ٨٨ هـ، وتوفي ببيروت سنة ١٥٧ هـ) وفي رواية أخرى عن الأوزاعي أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يُقال له سوسن، كان نصرانياً فأسلم، ثم تنصّر؛ وأخذ معبد عنه وأخذ غيلان بن مروان الدمشقي عن معبد. (المصدر نفسه، ص ٣٥). وانظر أيضاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٣٦ وما بعدها. والحجاج هو الذي قتل معبداً، حوالى سنة ٨٠ هـ، في خلافة عبد الملك بن مروان. (لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد ٣٣١ هـ.)، ٦/٣٣٥. وأسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير، (ليدن ١٢٨٦ هـ.): ٤/٣٩٠.

(١٧) يعلّق على هذا التأثير محمد بن زاهد الكوثري (العالم الإسلامي المعاصر) بقوله: «لما بلغ ابن عمر قول معبد تبرّأ منه فسمى جماعة معبد قدرية، ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة قروناً» (مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر، ص ١١. أنظر أيضاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٣٨). وينقل الكوثري عن عبد الله بن عمر قوله عن القدرية: «إني بريء منهم وإنهم مني براء، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه، ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر». (المصدر نفسه، ص ١١) وبين القدريين الأوائل قتادة بن دعامة السدوسي ومكحول، وعمرو المقصوص الذي كان معلماً لمعاوية

الثاني فاعتنق القدرية. وحين مات يزيد وبايع الناس معاوية، سأل أستاذه، فقال له: إما أن تعدل وإما أن تعتزل. فخطب معاوية، فقال: «إنا بلينا بكم وابتليتم بنا. وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتهناً بعمله. ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليق به فركب روعه واستحسن خطأه. لا أحب أن ألقى الله بتبعاتكم، فشأنكم وأمركم، ولوه من شئتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغنياً لقد أصبنا منها حظاً، وإن كان شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها». ثم اعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته. واتهم بنو أمية عمرو المقصوص وقالوا له: أنت أفسدته وعلمته. ثم دفنوه حياً حتى مات. (المقدسي، البدء والتاريخ، طبعة طهران ١٩٦٢: ٦ ـ ١٧).

(١٨) لسان الميزان: ٦/٣٣٥.

(١٩) مفتاح السعادة: ٣/٣٣.

(٢٠) هو أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي، قتله وصلبه هشام بن عبد الملك، بفتوى من الأوزاعي. راجع: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، لابن نباتة المصري، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٢٧٨ هـ. ص ١٦٧. ومن المرجئة الذين ثاروا كغيلان على النظام الأموي: سعيد بن جبير الذي ثار على عبد الملك بن مروان، وقتله الحجاج (وفيات الأعيان، طبعة دار الثقافة بتحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٧٩: ٢/٣٧١ ـ ٣٧٤) سنة ١٩٥ أو ٩٤ هـ. ومنهم الحارث بن سريج الذي قُتل وصلب سنة ١٢٨ هـ.

(٢١) مقالات الإسلاميين: ١/٢٠٧.

(٢٢) المصدر نفسه: ١/٢٠٠.

(٢٣) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٩٠. ويعلق الشهرستاني على هذا الكلام قائلاً: «والعجب أن الأمة اجتمعت على أنها (أي الإمامة) لا تصلح لغير قريش، وبهذا دفعت الأنصار عن دعواهم: منا أمير ومنكم أمير. فقد جمع غيلان خصالاً ثلاثاً: القدر والإرجاء والخروج». (المصدر نفسه، ص ٢٩٠).

(٢٤) خرج غيلان وصاحبه صالح، في ولاية هشام بن عبد الملك، إلى أرمينية «يعيبان عليه مظالمه ومظالم بني أمية باسم الحق الإلهي والجبر الذي لا مرد له، فأرسل هشام في طلبهما، فجيء بهما، فحبسهما أياماً، وأفتى الأوزاعي بقتلهما، فأخرجهما هشام وأمر بقطع أيديهما وأرجلهما». (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٤٤). وتزيد الرواية أن الأمويين جاؤوا إلى هشام يقولون له: «قطعت يدي غيلان ورجليه وأطلقت لسانه. إنه أبكى الناس، ونبههم إلى ما كانوا عنه غافلين»، فأرسل إليه من قطع لسانه، فمات. (المصدر نفسه، ص ٣٤٥، نقلاً

عن: المنيّة والأمل، لابن المرتضى ١٦ ـ ١٧).

(٢٥) المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، لابن المرتضى، مخطوط بدار الكتب المصرية، لوحة ٤٨، نقلاً عن: مسلمون ثوار، لمحمد عمارة، دار الهلال، القاهرة ١٩٧٢، ص ٦٣، وقد طبع الكتاب في الهند (حيدر آباد الدكن ٣١٦ هـ.). وفي طبقات المعتزلة للمرتضى (بيروت ١٩٦١)، ص ٢٦، وردت الجملة الأخيرة هكذا: «وهكذا (أي المال المخزون) يتآكل والناس يموتون جوعاً». وانظر أيضاً: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٩ ـ ٣٤٩.

(٢٦) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، كان أبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري. ولد سنة ٢١ هـ. (٦٤١ م) وتوفي سنة ١١٠ هـ. (٧٢٨ م). انظر ترجمته في: وفيات الأعيان: ٢/ ٦٩ ـ ٧٣. طبقات ابن سعد: ١٥٦/٧. تهذيب التهذيب: ٢٦٣/٢. ميزان الاعتدال ٥٢٧/١. تذكرة الحفاظ، ص ٧١. حلية الأولياء: ١٣١/٢. وانظر دراسة حديثة عنه لإحسان عباس: الحسن البصري، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٢.

(٢٧) إقرأ نص الرسالة في الجزء الأول من: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، طبعة دار الهلال بالقاهرة.

(٢٨) المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار: ٣٢٩/٨ ـ ٣٣٠ ونص الرواية: «رُوي عن الحسن رحمه الله أنه كان يقول: إن الله بعث محمداً ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله ويقولون إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به، فقال عز وجل: «وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إن الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون». (الأعراف: ٢٨).

(٢٩) «لما وُلّي عمر بن هبيرة الفزاري العراق وأضيفت إليه خراسان، وذلك في أيام يزيد بن عبد الملك استدعى الحسن البصري ومحمد بن سيرين (توفي سنة ١١٠ هـ.) والشعبي (عامر بن شراحيل، (توفي سنة ١٠٤ هـ.) وذلك في سنة ثلاث ومئة، فقال لهم: إن يزيد خليفة الله استخلفه على عباده وأخذ عليهم الميثاق بطاعته، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة، وقد ولاني ما ترون، فيكتب إلي بالأمر من أمره فأقلده ما تقلده من ذلك الأمر، فما ترون؟. فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تقية. فقال ابن هبيرة: ما تقول يا حسن؟ فقال: يا بن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله. إن الله يمنعك من يزيد وأن يزيد لا يمنعك من الله، وأوشك أن يبعث إليك ملكاً فيزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك ثم لا ينجيك إلا عملك. يا بن هبيرة إن تعص الله فإنما جعل الله هذا السلطان

ناصراً لدين الله وعباده، فلا تركبن دين الله وعباده بسلطان الله، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فأجازهم ابن هبيرة وأضعف جائزة الحسن. فقال الشعبي لابن سيرين: سفسفنا له، فسفسف لنا». (وفيات الأعيان: ٢/ ٧١ ـ ٧٢). انظر أيضاً موقفه من النظام الأموي حيث يقول: «أنا راضٍ عن أهل الشام. قبحهم الله وبرحهم. أليس هم الذين أحلّوا حرم رسول الله ﷺ، يقتلون أهله ثلاثة أيام وثلاث ليال؟ قد أباحوهم لأنباطهم وأقباطهم، يحملون الحرائر ذوات الدين لا يتناهون عن انتهاك حرمة. ثم خرجوا إلى بيت الله الحرام فهدموا الكعبة، وأوقدوا النيران بين أحجارها وأستارها، عليهم لعنة الله وسوء الدار». (الطبري: ٦/ ٥٨٨. انظر أيضاً المصدر نفسه، ص ٥٩٤). وفي رواية أنه قال: «أربع خصال كنّ في معاوية لو لم يكن فيه منها إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة. واستخلافه ابنه بعده سكّيراً خمّيراً يلبس الحرير ويضرب الطنابير، وادعاؤه زياداً، وقد قال رسول الله ﷺ: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر». وقتله حجراً، ويلاً له من حجر. مرتين». (الطبري: ٥/ ٢٧٩). وزياد هو زياد بن أبيه، وحجر هو حجر بن عدي. وقد قتله معاوية مع ستة من أصحابه سنة ٥١ هـ. انظر تفصيل ذلك في الطبري: ٥/ ٢٧١ ـ ٢٧٧.

(٣٠) ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٣١. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان: ٦/ ٧ ـ ١١. أمالي المرتضى: ١/ ١٦٣. معجم الأدباء: ١٩/ ٢٤٣. شذرات الذهب: ١/ ١٨٢. والآراء متضاربة حول نشأة المعتزلة، وأصل تسميتها. راجع في ذلك دراسة جامعة مقارنة لكارلو نالينو ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥، ص ١٧٣ وما بعدها. وراجع من الدراسات الحديثة: علم الكلام وبعض مشكلاته، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٦، ص ٤٤ ـ ٥٠.

(٣١) راجع حول نشأة التشيّع ونظرية الإمامة والآراء المنبثقة عنها: مقالات الإسلاميين: ١/ ٦٥ ـ ١٥٥. الملل والنحل (بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم): ١/ ١٩٥ ـ ٢٢٤، ٢/ ٢ ـ ٢٩. فرق الشيعة للنوبختي (طبعة ريتر، ١٩٣١)، الملل والنحل للبغدادي بتحقيق ألبير نصري نادر، ص ٤٧ ـ ٥٧. والفرق بين الفرق للبغدادي أيضاً (طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٦٤). الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (طبعة المثنى ببغداد): ٤/ ٨٧ ـ ١١١، ١٧٩ ـ ١٨٨. وراجع: تلخيص الشافي للطوسي،

النجف ١٩٦٣. والكـافي للكليني (طهـران ١٣٨١ هـ.). المقـالات والفـرق، لسعد بن عبد الله الأشعـري القمي (طهران ١٩٦٣). منهاج الكرامـة في معرفـة الإمامة، لابن مطهر الحلي، ضمن «منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول (طبعة خياط بيروت)، ص ٧٧ ـ ٢٠٢. وراجع من الـدراسات الحـديثة: تـاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، لعبد الله فياض، بغداد ١٩٧٠. نظرية الإمامـة، لأحمد محمود صبحي، دار المعـارف بمصر ١٩٦٩. الصلة بين التصـوف والتشيّع، لكـامل مصـطفى الشيبي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩. نشـأة الفكـر الفلسفي في الإسلام، لعلي سـامي النشار، الجـزء الثاني (الـطبعة الـرابعة، دار المعـارف بمصر ١٩٦٩). وراجع:

Corbin, H., Histoire de la philosophie islamique, I, Gallimard, Paris 1964.

Laoust, H., Les schismes dans L'Islam, Payot, Paris 1965.

(٣٢) الـطوسي، محمـد بن الحسن (تـوفي سنـة ٤٦٠ هـ.)، تلخيص الشـافي، النجف ١٩٦٣، ٥٦/٢ ـ ٥٧، وهذا ما يقوله الشهـرستاني في تعـريفه الشيعـة «هم الذين شايعوا علياً على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته، نصاً ووصية، إمـا جلياً وإمـا خفيـاً. واعتقدوا أن الإمـامة لا تخـرج من أولاده، وإن خرجت فبـظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده». (الملل والنحل: ١٩٥/١).

(٣٣) انظر في هذا الصـدد: تاريـخ الإماميـة وأسلافهم من الشيعـة، عبد الله فيـاض، الطبعة الأولى، بغداد ١٩٧٠، ص ٣١ وما بعدها. ويقول ابن حزم: «ومن وافق الشيعة في أن علياً أفضل الناس بعد رسول الله وأحقهم بالإمامـة وولده من بعـده فهو شيعي، وإن خالفهم فيمـا عدا ذلك مما اختلف فيـه المسلمون، فـإن خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعياً». (الفصل في الملل والأهواء والنحل، طبعة المثنى ببغـداد: ١١٣/٢).

(٣٤) انظر بعض الأدلة على تخطئـة الكيسانيـة في: الإرشاد، للعكـبري (الشيخ المفيـد، توفي ٤١٣ هـ.) طبعة أصفهان ١٣١٢ هـ، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٣٥) تلخيص الشافي: ٥٦/٢ ـ ٥٧. وانظر حول وصية النبي لعـلي بالإمـامة والخـلافة نصوصاً جمعها عبد الله فياض في كتابـه: تاريـخ الإماميـة وأسلافهم من الشيعـة، ص ٣٨ ـ ٤٦. وانظر: الملل والنحل: ١٩٥/١. ويقول المسعودي «إن الإمامة لا تكون إلا نصاً من الله ورسوله على عين الإمام واسمه واشتهاره كذلك، وفي سائـر الأعصـار لا تخلو الناس من حجـة الله فيهم ظـاهـراً وبـاطنـاً». وبعـد أن يـذكـر المسعـودي النص على إمـامة عـلي يقول: «وإن عليـاً نص على ابنـه الحسـن، ثـم

الحسين، والحسين على علي بن الحسين، وكذلك من بعده إلى صاحب الوقت الثاني عشر». (مروج الذهب، القاهرة، ١٩٥٨، ٤ أجزاء) ٣/١٥٦. وترى الجارودية، وهي إحدى الفرق الزيدية، أن النص الجلي على إمامة علي وصف لا تسميه. (مقالات الإسلاميين: ١/١٣٣).

(٣٦) تلخيص الشافي: ٢/٤٦).

(٣٧) الطوسي، محمد بن الحسن، البيان في تفسير القرآن، النجف ١٩٥٧ ـ ١٩٦٣: ٩/٣٥١ ـ ٣٥٢، حيث يقول: «إن دفع الإمامة كدفع النبوة لا فرق بينهما، لأن الجهل بالإمامة كالجهل بالنبوة».

(٣٨) الملل والنحل: ١/١٩٥.

(٣٩) الكليني، محمد بن يعقوب (توفي ٣٢٨ هـ. الكافي، ٨ أجزاء، طهران ٣٨١ هـ.: ١/١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤٠) تلخيص الشافي: ١/١٣٣ ـ ١٣٤. انظر أيضاً أدلة وجوب الإمام في: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، ص ١٤٥ وما بعدها. وانظر: نظرية الإمامة، لأحمد محمود صبحي، ص ٨٠ وما بعدها.

(٤١) تلخيص الشافي: ١/٧ ـ ١٠.

(٤٢) المصدر نفسه: ٣/٩٦.

(٤٣) راجع للتمييز بين الخليفة والإمام: مقدمة ابن خلدون، ص ١٩١. نظرية الإمامة، ص ١٩ ـ ٢٧.

(٤٤) الكشي، محمد بن عمر (توفي سنة ٣٤٠ هـ.): الرجال، النجف ١٣٨٣ هـ، ص ٢٣٧.

(٤٥) الطوسي. الغيبة (النجف، ١٣٥٨ هـ.)، ص ٥٦.

(٤٦) مروج الذهب: ٣/١٥٦.

(٤٧) تلخيص الشافي: ١/٢٥٣.

(٤٨) مثلاً، يروي الصادق عن النبي قوله: «إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». ويقول الصادق: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنّة». ويقول الإمام الباقر: «كل من تعدى السنة، رد إلى السنة». (الكافي للكليني: ١/٦٩ ـ ٧١).

(٤٩) يُروى عن الصادق أنه قال: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بُعداً، وإن دين الله لا يُصاب بالمقاييس». وإنه قال: «إنما هلك من قبلكم بالقياس». ويُروى أنه انتقد أبا حنيفة لأنه كان يقول: «قال علي وقلت أنا، وقالت الصحابة وقلت». ويُروى أن الإمام الرضا قال ليونس بن

عبد الرحمن: «لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك». (الكافي: ١/٥٦ ـ ٥٧).

(٥٠) راجع في هذا الصدد: تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، ص ١٣٨ ـ ١٤٠.

(٥١) العكبري (الشيخ المفيد): الإرشاد (أصفهان ١٣١٢ هـ.)، ص ٢٥٣.

(٥٢) المقالات والفرق، لسعد بن عبد الله الأشعري (توفي ٣٠١ هـ.) طهران ١٩٦٣، ص ٩٧.

(٥٣) الكافي: ٧/٤٤٢.

(٥٤) المصدر نفسه: ٧/٢٠٢.

(٥٥) المصدر نفسه: ٧/٥٩.

(٥٦) الملل والنحل: ١/١٩٦.

(٥٧) إحقاق الحق، الحاج ميرزا موسى الأسكوئي الحائزي، النجف ١٩٦٥، ص ٤٦٧. والأئمة الأربعة عشر هم الأئمة الاثنا عشر، بالإضافة إلى النبي محمد وفاطمة الزهراء.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٦١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ ـ ٤٧١. وفي المصدر نفسه، الصفحة نفسها، رواية عن الإمام الصادق أنه قال: «إن عندنا علم ما كان وما هو كائن إلى أن تقوم الساعة».

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٥ وما بعدها.

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها، وما بعدها.

(٦٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٦٥) مروج الذهب: ٣/١٥٦.

(٦٦) عيون أخبار الرضا، لمحمد بن علي القمي (طهران ١٣١٨ هـ): ١/٥١.

(٦٧) تنزيه الأنبياء، للشريف المرتضى (توفي سنة ٤٣٦ هـ.)، النجف ١٩٦٠ ص ٣٠.

(٦٨) الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، للحسن بن يوسف الحلي (توفي سنة ٧٢٦ هـ.) النجف، ١٣٧٢ هـ، ص ٥٠. وقد أورد الحلّي في هذا الكتاب ألفاً وثمانية وثلاثين دليلاً على وجوب عصمة الإمام.

(٦٩) عقيدة الشيعة، (الترجمة العربية، القاهرة ١٩٤٦)، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(٧٠) أمالي المرتضى، القاهرة ١٩٥٤: ٢/٣٩٩.

(٧١) المصدر نفسه: ٢/٣٤٧.

(٧٢) انظر: تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، ص ٥٧ ـ ٥٨، والعقيدة والشريعة، لجولدزيهر، (الترجمة العربية، القاهرة، ١٩٤٦)، ص ١٨٩.

(٧٣) الإرشاد، ص ٢٤٤.

(٧٤) كل ما يتعلق بالبَدَاء مأخوذ، باختصار، عن: إحقاق الحق، ص ٤٧٣ ـ ٤٨٩، وقد آثرت الاكتفاء بهذا المصدر، لأنه يجمع خلاصة وافية واضحة عن مفهوم البَدَاء.

الفصل الثالث: الحركة الشعرية ص ٢٦١ ـ ٣١٨:

(١) الشعر والشعراء، ص ٥٠. انظر أيضاً ص ١٢١ حيث يرد تفضيل لبيد لامرىء القيس في صيغة أخرى. وانظر حول سبق امرىء القيس: فحولة الشعراء للأصمعي، وقراضة الذهب لابن رشيق (القاهرة ١٩٢٦) حيث يذكر أبياتاً كثيرة لامرىء القيس قلّده الشعراء في معانيها. وانظر: المزهر للسيوطي: ٢٩٧/٢. وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٩٧/١ ـ ٩٩. ومن الدراسات الحديثة: تاريخ الأدب العربي لشوقي ضيف: العصر الجاهلي، ص ٢٣٢ ـ ٢٦٥.

(٢) فحولة الشعراء، ص ٩، ١٨.

(٣) طبقات فحول الشعراء، ص ١٦ ـ ١٧. انظر أيضاً: الشعر والشعراء: ص ٥٣ ـ ٥٤، ٦٨، ٧٢.

(٤) الشعراء والشعراء، ص ٦٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٦) الشعر والشعراء، ص ٥٣. وهذا ما يعيبه عليه ابن شرف القيرواني: أعلام الكلام، ص ٢٩. نقلاً عن تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ٩٩/١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٩) الموشح، الصفحة ٤١.

(١٠) الموشح، والإشارة هنا إلى البيتين التاليين:

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع ... فألهيتها عن ذي تمائم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له ... بشق وتحتي شقها لم يحو

وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة عن امرىء القيس: «ويُعاب عليه تصريحه بالزنا والدبيب إلى حرم الناس، والشعراء تتوقّى ذلك في الشعر». (الشعر والشعراء، ص ٧٤).

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣١.

(١٢) الموشح، ص ٣٩.

(١٣) راجع أيضاً مآخذ من هذا النوع في المصدر نفسه، ص ٣٩ وما بعدها. وفي الشعر والشعراء، ص ٥٤. ويدافع ابن قتيبة عن التفسير بدلالة اللفظ لا بمعناه الظاهر الحرفي، فيعلّق على بيت امرىء القيس:

أغرّك منّي أنّ حبَّك قاتلي
وأنّك مهما تَأمري القلبَ يَفْعل

بقوله: «لم يرد بقوله «حبّك قاتلي» القتل بعينه، وإنما أراد به أنه قد برَّح بي فكأنه قد قتلني» الشعر والشعراء، ص ٧٤.

(١٤) الموشح، ص ٣٦. والإشارة هنا إلى بيتي أمرىء القيس:

فقلتُ له لمّا تمطّى بصلبه
وأردَفَ أعجازاً وناء بكَلْكَلِ
ألا أيّها الليلُ الطويلُ ألا انجَلِ
بصبحٍ وما الإصْباحُ منكَ بأمثلِ

(١٥) يمثل المرزباني على ذلك ببيت النابغة:

ولستَ بمستبقٍ أخاً لا تلمه
على شعث، أيّ الرّجال المهذّب؟

ويعلق قائلاً: «فقوله في أول البيت كلام مستغن بنفسه، وكذلك آخره، حتى لو ابتدأ مبتدىء، فقال: «أي الرجال المهذب» لاعتذار أو غيره لأتى بكلام مستوفى، لا يحتاج إلى سواه». (الموشح، ص ٣٦). وأخذ الشيء نفسه على النابغة في قوله:

وهم وردوا الجفارَ على تميم
وهم أصحابُ يومَ عُكاظ، إنّي
شهدتُ لهم مواطنَ صالحاتٍ
أتينهم بحسنِ الودّ منّي

ويسمّى هذا بالتضمين. والعيب فيه أنه يحل القافية، أي يلغي الفاصل والوقف بين البيت والبيت. فكأن القافية عقدة يجب التوقف عندها من ناحية الموسيقى

ومن ناحية المعنى جميعاً. (المصدر نفسه، ص ٤٩).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٨) توفي سنة ٣٠ هـ. (٦٥٠ م)، له ديوان مطبوع (دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٠). وانظر أخباره في: الشعر والشعراء: ٣٣٦/١. فتوح البلدان للبلاذري (طبعة المنجد): ٣٠٨/١، ٣١٦ ـ ٣١٩. الأغاني (طبعة دار الثقافة ببيروت): ٢٩١/١٨ و٢٩٤/٢٠. خزانة الأدب للبغدادي (طبعة بولاق): ٥٥٠/٣ ـ ٥٥٦. الحيوان للجاحظ (طبعة هارون): ٣٠٣/٦. مروج الذهب للمسعودي (طبعة محيي الدين): ٣٢٣/٢. تاريخ الطبري (طبعة دار المعارف): ٥٤٨/٣. طبقات ابن سلام (طبعة دار المعارف بمصر): ٢٢٥. يُروى أن عمر بن الخطاب قال في قصيدته: «لاتسألي الناس عن مالي وكثرته»: «صدق في كل ما ذكر، لولا آفة كانت في دينه من حبه الخمر» (شرح ديوانه، ص ٢٢). ومن شعره المشهور في الخمرة:

إذا متّ فادفنّي إلى جنبِ كرمةٍ
تُروّي عِظامي بعدَ مَوْتي عروقُها
(الديوان، ص ٣٣)

وله في الديوان، بالمقابل، أبيات تذم الخمر، (انظر ص ٣٤ ـ ٣٦، ٤٠ ـ ٤١) وقوله:

ألا سَقِّني يا صاحِ خمراً فإنني
بما أنزل الرحمن في الخمر عالم
وجد لي بها صرفاً لأزدادَ مَأْثَماً
ففي شربها صرفاً تتم المآثم
هي النار إلا أنني نلت لذة
وقضّيت أوطاري وإن لام لائِمُ
(الديوان، ص ٣٦ ـ ٣٧)

وقوله:

إن كانتِ الخمرُ قد عزّت وقد مُنعت
وحال من دونها الإسلامُ والحرجُ
فقد أباكرها ريّاً وأشربُها
صرفاً وأطرب أحياناً فأمتزجُ

وقد تقومُ على رأسي مغنيّة
فيها، إذا رفعتْ من صوتها، غنجُ
(الديوان، ص ٤١ ـ ٤٢)

(١٩) توفي سنة ٥٩ هـ في رواية، وسنة ٣٠ هـ في رواية أخرى. له ديوان مطبوع بتحقيق نعمان أمين طه (القاهرة ١٩٥٨). وانظر أخباره في: الشعر والشعراء: ١/٢٣٨ ـ ٢٤٥. الخزانة: ١/٤٠٨، الأغاني ٢/٤١. طبقات ابن سلام، ص ٩٣ ـ ٩٨.

(٢٠) الشعر والشعراء، ص ٢٣٩.

(٢١) الخزانة: ١/٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٢٢) الخزانة: ١/٤١١ ـ ٤١٢. وفي الشعر والشعراء، رُوي أنه قال: «مالي للذكور دون الأناث، فقالوا إن الله لم يأمر بهذا، فقال: «لكني آمر به». (ص ٢٣٩). والبيت لضابىء بن الحارث البرجمي.

(٢٣) الخزانة: ١/٤١٢.. وفي الشعر والشعراء: فلان اليتيم ما توصي له؟ قال: «أوصي بأن تأكلوا ماله وتنيكوا أمه» (ص ٢٣٩). وفي وصيته، على ما جاء في الخزانة، (١/٤١١) قوله:

الشعرُ صعبٌ وطويلٌ سلّمه
إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمُه
زَلَّتْ به إلى الحضيضِ قدمُه
يريد أن يعربَهُ فيُعجِمُه

(٢٤) ديوانه، ص ٣٢٩. والشعر والشعراء: ١/٢٣٨. والخزانة: ١/٤٠٩.

(٢٥) اسمه حنظلة بن الشرقي. توفي سنة ٣٠ هـ. انظر أخباره في: الشعراء والشعراء: ١/٣٠٤. الخزانة: ٣/٤٢٦. الأغاني (دار الكتب) ١٣/٣. وفي الشعر والشعراء: قيل له: «ما أدنى ذنوبك؟ قال: ليلة الدير. قيل له: وما ليلة الدير؟ قال: نزلت بديرانية، فأكلت عندها طفشيلاً بلحم خنزير (في الخزانة: طفشيلاً، وهو نوع من المرق) وشربت من خمرها، وزنيت بها، وسرقت كساءها، ومضيت». (ص ٣٠٤).

(٢٦) توفي سنة ٣٠ هـ، في «حبس عثمان». وحين حبسه قال له: «والله لو أن رسول الله ﷺ حي لأحسبنه نزل فيك قرآن، وما رأيت أحداً رمى قوماً بكلب قبلك». (الشعر والشعراء: ١/٢٦٨). وانظر أخباره في: الشعر والشعراء: ١/٢٦٧ ـ ٢٦٩. الخزانة: ٤/٨٠. طبقات ابن سلام، ص ١٤.

(٢٧) الشعر والشعراء: ١/٢٦٨. وهي من أبيات قالها في أم بني جرول بن نهشل، فقد استعار منهم كلباً استبقاه عنده، فطلبوه منه فأبى إعادته، لكنهم أخذوه فهجاهم. وبسبب هذه الأبيات حبسه عثمان حتى مات. انظر أخباره أيضاً في: الخزانة: ٤/٨٠ ـ ٨١.

(٢٨) مات سنة ٤٠ هـ. (٦٦٠ م). له ديوان مطبوع (القاهرة ١٩٥٠). انظر أخباره في: الشعر والشعراء: ١/٣٢٠ ـ ٣٢١. الأغاني: ٢٢/٣٢٦ ـ (طبعة دار الثقافة، بيروت). الخزانة: ١/٢٧٢. طبقات ابن سلام: ١٥٦.

(٢٩) الشعر والشعراء: ١/٣٢٠.

(٣٠) المصدر نفسه: ١/٣٢١. ويروى، من جهة ثانية، أن عمر حين سمع قصيدته التي يقول في مطلعها:

عميرة ودّع إن تجهزت غادياً
كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

قال له: «لو كنت قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك». (الخزانة: ١/٢٧٣).
ويُروى أيضاً أن الرسول أنشد قوله:

الحمد لله حمداً لا انقطاع له
فليس إحسانه عنّا بمقطوع

فقال: «أحسن وصدق، وإن الله يشكر مثل هذا، ولئن سدد وقارب إنه لمن أهل الجنة». (المصدر نفسه: ٢٧٣). وإنه كان يردد قوله: «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا»، نثراً: «كفى الإسلام والشيب للمرء ناهياً». (المصدر نفسه).

(٣١) من قصيدته الثانية في ديوانه، ص ١٦ ـ ٣٣.

(٣٢) مات سنة ٤٠ هـ. (٦٦٠ م). انظر أخباره في: الشعر والشعراء: ١/٢٤٦ الخزانة: ٤/٣٦٨. تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١/١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣٣) الشعر والشعراء: ١/٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٣٤) يروي ابن قتيبة الهجاء قائلاً: «وهجا قريشاً لعنه الله». (الشعر والشعراء: ١/٢٤٩).

ويقول في قريش أيضاً:

سخينةِ حيٍّ يعرف الناس لؤمَها
قديماً ولم تُعرَفْ بمجدٍ ولا كَرَمْ
فيا ضيعة الدنيا وضيعة أهلها
إذا وَلِيَ الملك التنابلةُ القُزمْ

وعـهـدي بهـم في الـنـاس نـاسٌ ومَـا لهـم
مـن الحظ إلا رعـيـة الـشـاء والـنَّـعَـمْ

يقول:

إنّ قـريـشـاً والإمـامـةَ كـالـذي
وَفَى طـرفـاه، بـعـد أن كـان أجـذعـا
وحُـقّ، لمـن كـانـت سُـخـيـنَـةُ قـومَـه
إذا ذُكـرَ الأقـوامُ أن يـسـتـقـنـعـا

وسخينـة لقب لقريش، وأطلق عليهـا تعبيراً لهـا بأكـل السخينة وهي حسـاء من دقيق. والأبيات في الشعر والشعراء: ١/٢٤٩ ـ ٢٥٠. راجع أيضاً خبر عمـر معه بسبب أبياته التي يهجـو فيها بني العجـلان. (المصدر نفسـه، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨).
ويروى له في هجاء أهل الكوفة.

إذا سـقـى الـلهُ قـومـاً صـوبَ غـاديـة
فـلا سـقـى الـلـه أهـل الـكـوفـة المـطرا
الـتـاركـين عـلى طُـهـرٍ نـسـاءهـم
والـنـاكـحـين بـشـطَّي دجـلة الـبـقـرا
والـسـارقـين، إذا مـا جـنّ لـيـلهـم
والـطالـبـين، إذا مـا أصـبـحـوا، الـسـورا
(الشعر والشعراء: ١/٢٤٧).

(٣٥) الشعر والشعراء: ١/٣٦٣.

(٣٦) مات الأحوص سنة ١٠٥ هـ، وقيل سنـة ١١٠ هـ. (٧٢٣ م). انظر أخبـاره في: الشعـر والشعراء: ١/٤٢٤ ـ ٤٢٦. الأغـاني (دار الثقافـة): ٤/٢٢٨. الخزانـة: ١/٢٣١. طبقـات ابن سلام، ص ٣٥٤، بـروكلمان: ١/١٩٦ ـ ١٩٧. الموشـح (بتحقيق البجاوي)، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٧.

(٣٧) مـات الأقـيشر، سـنـة ٨٠ هـ. (٧٠٠ م). انـظر أخـبـاره في: المـوشـح، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦. الشعـر والشعـراء: ٢/٤٦٣ ـ ٤٦٦. الأغـاني (دار الثقـافـة): ١١/٢٣٥. الخـزانة: ٢/٢٧٩. ويـروى أن الأصمعي طعن في الأقيشر، وقـال: «ذاك مولد، ولم يلتفت إلى شعره. قال: ولا يقـال إلا رجل شرطي. فقلت: قـال الأقيشر:

إنمـا نـشـربُ مـن أمـوالِـنـا
فـسـلوا الشرطـيّ مـا ذاك الـغـضـب؟

فقال: ذاك مولد». الموشح، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

(٣٨) يقول:

قلت: قُمْ صلِّ، فصلِّ قاعداً
تتغشّاه سهادير السّكَرْ
قرنَ الظهرَ مع العصر كما
تُقرن الحقّةُ بالحَقّ الذّكَرْ
ترك الفجْرَ فما يقرؤها
وقرأ الكوثر من بين السُّوَرْ.

ويقول: (المصدر نفسه: ٢٥٣/١١. وأبو معرض كنيته)

...فإن أبا معرض إذْ حسا
من الرّاح كأساً على المنبرِ
أحلّ الحرام أبو معرضٍ
فإن لِيمَ في الخمرِ، لم يَصبرِ

ويقول: (المصدر نفسه: ٢٦٠/١١):

ومقعد قوم قد مشى من شرابنا
وأعمى سقيناه ثلاثاً فأبصرا
شراباً كريح العنبر الورد ريحه
ومسحوق هندي من المسك أذفرا
من الفتيات الغرّ من أرض بابل
إذا شفّها الحاني من الدّن، كبرا
لها من زجاج الشام عنق غريبة
تأنّق فيها صانع وتخيّرا
إذا ما رآها، بعد إنْقاءِ غسلها
تدورُ علينا صائم القوم، أفطرا

(٣٩) وُلد في حدود ٩٠ هـ. (٧٠٩ م)، وقتل سنة ١٢٦ هـ. (٧٤٤ م) أمضى في الخلافة سنة وثلاثة أشهر.

(٤٠) راجع في هذا الصدد: الأغاني (ساسي): ٧٦/٣ وما بعدها، ١٠٠/١٧، وانظر الطبري: ٢٢٤/٧ - ٢٢٥.

(٤١) الأغاني: ٥٢/١. وراجع ديوانه، جمع وتحقيق غابريلي، (دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٦٧)، ص ٢٩.

(٤٢) راجع استكمالاً لهذه الصورة: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٩٢ ـ ٣١٢.

(٤٣) اسمه غيلان. ولد في حدود ٧٧ هـ. ومات سنة ١١٧ هـ. راجع ترجمته وأخباره في: الأغاني (الساسي): ١٠٦/١٦ وما بعدها. وفيات الأعيان: ١١/٤ ـ ١٧. وانظر من الدراسات الحديثة: ذو الرمة. شاعر الحب والصحراء، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٧٠.

(٤٤) راجع عرضاً وافياً لآرائهم في: ذو الرمة، شاعر الحب والصحراء، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٧. ومقدمة ديوانه (المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٦٤). راجع أيضاً التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٢٤٣.

(٤٥) ولد سنة ٢٣ هـ. ومات سنة ٩٣ هـ. (٧١٢ م). له ديوان مطبوع بتحقيق شفارتز (ليبزغ ١٩٠٢)، وطبع في بيروت أيضاً (دار صادر). وانظر أخباره في: الشعر والشعراء: ٤٥٧/٢ ـ ٤٦٢. الموشح (بتحقيق البجاوي)، ص ٣١٥ ـ ٣٢٣. الخزانة: ٢٣٨/١. الأغاني (دار الثقافة): ٧١/١ و ٢٨/٠ ـ ٩٤ (الساسي). حديث الأربعاء، طه حسين: ١٢٧/٢ ـ ١٥٠. عمر بن أبي ربيعة: عصره وحياته وشعره، لجبرائيل جبور، بيروت ١٩٣٥. حب ابن أبي ربيعة وشعره، لزكي مبارك (القاهرة ١٩٢٨). وهل يخفى القمر؟ لرئيف خوري. بيروت ١٩٣٨. ابن أبي عتيق، ناقد الحجاز، لعبد العزيز عتيق، بيروت ١٩٧٢، ص ١٩٣ ـ ٢٤٤. تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١٨٩/١ ـ ١٩٢. تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام. لشكري فيصل، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٦٩، ص ٣٣٧ ـ ٥٨٤. ويصفه ابن قتيبة بقوله: «كان عمر فاسقاً يتعرض للنساء الحواج». (الشعر والشعراء: ٤٥٨/١).

(٤٦) الشعر والشعراء: ٤٥٩/٢ وتُروى هذه الكلمة بشكل آخر لجرير. الأغاني: ١٠٦/١، وللفرزدق (المصدر نفسه: ١١٦/١).

(٤٧) الأغاني: ١٥٤/١.

(٤٨) انظر حول هذه المسألة: الأغاني (دار الكتب): ٥٩/١، ٩٣، ١٦٥، ١٧٨، ٢٥٩، ٣٢٢/٣، ٢٩٦/٤، ٢٠٨/٨. راجع أيضاً: التطور والتجديد في الشعر الأموي، لشوقي ضيف، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٤٩) توفي سنة ٨٢ هـ. ولا يعرف تاريخ ولادته. راجع ترجمته وأخباره في الأغاني: ٩٠/٨. الخزانة: ١٩١/١. الموشح، ص ١٩٨. وفيات الأعيان: ٣٦٦/١. راجع أيضاً ديوانه، تحقيق حسين نصار، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧. وانظر بخاصة بين الدراسات الحديثة عن جميل والحب العذري: في

الحب والحب العذري، صادق جلال العظم، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٤، ص ٧٩ ـ ١٢٥.

(٥٠) السكن رمز لكون المرأة تستقبل الرجل وتحتضنه.
(٥١) لابن جرير الطبري (توفي ٣١٠ هـ.): ١/٢٢٩.
(٥٢) المصدر نفسه: ١/٢٣٠.
(٥٣) البقرة: ٣٥.
(٥٤) جامع البيان: ١/٢٣١.
(٥٥) البختية: الناقة.
(٥٦) جامع البيان: ١/٢٣٥.
(٥٧) المصدر نفسه: ١/٢٣٧.
(٥٨) المصدر نفسه: ١/٢٣٧.
(٥٩) المصدر نفسه: ١/٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٦٠) المصدر نفسه: ١/٢٤٢.
(٦١) المصدر نفسه: ١/٢٤٤.
(٦٢) المصدر نفسه: ٢/١٦٢.
(٦٣) المصدر نفسه: ٢/١٦٣.
(٦٤) المصدر نفسه: ٢/١٦٣.
(٦٥) المصدر نفسه: ٢/٣٩٢.
(٦٦) المصدر نفسه: ٢/٣٩٩.
(٦٧) المصدر نفسه: ١٨/٦٩.
(٦٨) عيون الأخبار، كتاب النساء، ص ١.
(٦٩) المصدر نفسه، كتاب النساء، ص ٢.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.
(٧٣) جامع البيان: ٤/٣١٠ ـ ٣١١.
(٧٤) المصدر نفسه: ٥/١.
(٧٥) المصدر نفسه: ٥/١٣.
(٧٦) المصدر نفسه: ٢٢/٢٠ ـ ٢٢.
(٧٧) المصدر نفسه: ٥/١٠١ ـ ١٠٦.
(٧٨) المصدر نفسه: ٥/١٠٦.

(٧٩) المصدر نفسه: ٧/ ٨.
(٨٠) المصدر نفسه: ٧/ ٩.
(٨١) المصدر نفسه: ٧/ ٩.
(٨٢) المصدر نفسه: ٧/ ٩.
(٨٣) المصدر نفسه: ٧/ ١٠.
(٨٤) عيون الأخبار، كتاب النساء، ص ١١٣.
(٨٥) الديوان، ص ٦٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٩١) الفتوحات المكية: ٢/ ٣٢٥.
(٩٢) الديوان، ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥١.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩١.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(١٠٩) المصدر نفسه ص ١٣٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(١١١) يقول مثلاً:

وتبسم عن غرّ عذاب كأنّها
أقاحٍ حكتها، يومَ دجن، سماؤها
إذا قعدتْ في البيت يشرق بيتُها
وإن برزتْ يزدادُ حُسناً فناؤها
قطوفُ ألوفٌ للجمال، يزينها
مع الدلّ منها جسمُها وحياؤها

(الديوان، ص ٢٢ ـ ٢٣)

ويقول:

كأنّ الذي يبتزّها من ثيابها
على رملةٍ من عالج، متبطّح

(المصدر نفسه، ص ٤٥)

ويقول:

كأنّ عتيقَ الرّاحِ خالطَ ريْقَها
وصفوَ غريضِ المزنِ صفّقَ بالشّهدِ
تَأَرَّجُ بالمسك الأحمِّ ثيابُها
إذا عَرِقَتْ فيها، والعنبرِ الوردِ

(المصدر نفسه، ص ٧٥)

ويقول:

يكادُ فضيضُ الماءِ يخدشُ جلدَها
إذا اغتسلتْ بالماء من رِقّةِ الجلدِ

(المصدر نفسه، ص ٧٦)

ويقول:

فيا ليتَ شِعري هلْ أبيتن ليلةً
كليلَتِنا، حتّى يرى ساطع الفجرِ
تجودُ علينا بالحديثِ، وتارةً
تجودُ علينا بالرّضابِ منَ الثّغرِ

(المصدر نفسه، ص ١٣٠

وصحيح أن في شعر جميل وأخباره ما ينفي الاتصال الجسدي بينه وبينها، في شتى أشكاله. فقد جاء في شعره قوله:

لا والـذي تـسـجـدُ الجـبـاهُ لـهُ
ما لي بما دون ثـوبها خـبرُ
ولا بـفـيـهـا ولا هـمـمـتُ بـهِ
ما كـان إلّا الحـديـثُ والـنّـظرُ

(المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٠)

وقوله:

وكـان الـتـفـرّقُ عـنـدَ الـصّـبـاحِ
عـن مـثـلِ رائـحـةِ الـعـنـبرِ
خـلـيـلان لم يـقـربـا ريـبـةً
ولم يـسـتـخـفـا إلى مُـنـكـرِ

(المصدر نفسه، ص ١٠٠)

(١١٢) الأغاني (دار الكتب): ٨/١٠٥.

(١١٣) المصدر نفسه: ٨/٩٥.

(١١٤) انظر ترجمته وأخباره في: البيان والتبيين: ١/٢١. الحيوان: ١/١٠٣. رسائل الجاحظ: ٢/٨٩. الطبري: ٥/٤٠٧، ٤٦٩ - ٤٧٠، ٥٢٧، ٦/١٢٧ - ١٣٦. خزانة الأدب: ١/٢٩٧. أنساب الأشراف: ٥/٢٩٠ وانظر من المصادر الحديثة: الشعراء الصعاليك في العصر الأموي، حسين عطوان، ص ١٨٣ وما بعدها.

(١١٥) يقصد مصعب بن الزبير، وقد تغلب عليه أخيراً فطارده حتى مات غريقاً في الفرات. انظر: حياة الشعر في الكوفة، ص ٤٧٩ - ٤٨٩.

(١١٦) مات في حدود ٥٧ هـ. انظر: الأغاني (الساسي): ١٦٣ وما بعدها. الشعر والشعراء: ١/٢٧٠ - ٢٧٢. الخزانة: ١/٣١٧ ومن شعره المشهور الذي كرره الشعراء بعده:

الـعـبـدُ يـقـرع بـالـعـصـا
والحـرّ يـكـفـيـه الـوعـيـد

(١١٧) يقف هذا الموقف نفسه الشاعر أبو دهبل الجمحي (الشعر والشعراء: ٢/٥١٢ - ٥١٤. الأغاني: ٦/١٤٩) حيث يقول:

ومـا أفـسـد الإسـلام إلّا عـصـابـة
تـأمـر نـوكـاهـا فـدام نـعـيـمـهـا

فصارت قناة الدّين في كفّ ظالم
إذا أعوجّ منها جانب لا يقيمها
وتوفي أبو دهبل في حدود ٦٣ هـ. (٦٨٢ م).

(١١٨) راجع مزيداً من التفاصيل في: الشعراء الصعاليك في العصر الأموي: ص ١٥٨ وما بعدها.

(١١٩) الشعراء الصعاليك، ص ١٧١ وما بعدها. وانظر: الأغاني: ١٥٨/٢، الخزانة: ٦٦٧/٣. وانظر ديوانه، بتحقيق إحسان عباس (دار الثقافة، بيروت ١٩٦١).

(١٢٠) ديوانه، ص ٣٣.

(١٢١) انظر حول شعر عروة والصعاليك، بعامة: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ليوسف خليف، القاهرة ١٩٥٩. وتاريخ الأدب العربي، لشوقي ضيف: العصر الجاهلي، ص ٣٧٥ ـ ٣٨٧. تاريخ الشعر السياسي، لأحمد الشايب، الطبعة الرابعة، ١٩٦٦، ص ٢٤ ـ ٥٤. والحياة العربية من الشعر الجاهلي، لأحمد محمد الحوفي، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٩٩ ـ ٣٠٦.

(١٢٢) يقول عروة (ديوانه، طبعة صادر، بيروت ١٩٦٤) ص ٢٦:
ما بي من عارٍ إخال علمته
سوى أن أخوالي، إذا نسبوا نهد

(١٢٣) يقول عروة: (ديوانه، ص ٢٩):
إني امرؤ عافي إنائي شركة
وأنت أمرؤ عافي إنائك واحد
أتهزأ مني إن سمنت وإن ترى
بوجهي شحوب الحق، والحق جاهد
أقسّم جسمي في جسوم كثيرة
وأحسو قراح الماء والماء بارد

(١٢٤) ويقول (ديوانه، ص ١٩):
فلا أترك الإخوان، ما عشت، للردى
كما أنه لا يترك الماءَ شاربُه
ولا يُستضام الدهر جاري ولا أرى
كمن باتَ تسري للصديق عقاربُه

(١٢٥) ويقول (ص ٦٢):
أليس عظيماً أن تلم ملمّة
وليس علينا في الحقوق معول

فإن نحن لم نملك دفاعاً بحادث
تلم به الأيام، فالموت أجمل

(١٢٦) يقول عروة (ديوانه، ص ٢٧):

ما بالثراء يسود كل مسود
مثر، ولكن بالفعال يسود
بل لا أكاثر صاحبي في يسره
وأصد، إذ في عيشه تصريد
فإذا غنيت فإنّ جاري نيله
من نائلي، وميسري معهود
وإذا افتقرت، فلن أرى متخشعاً
لأخي غنى معروفه مكدود

ويقول (ص ٥٠):

وخل كنت عين الرشد منه
إذا نظرت ومستمعاً سميعاً
أطاف بغيه، فعدلت عنه
وقلت له: أرى أمراً فظيعاً

(١٢٧) أمثل على هذه الآراء وما يليها بالأبيات التالية:

لعلّ انطلاقي في البلاد وبغيتي
وشدي حيازيم المطية بالرحلِ
سيدفعني يوماً إلى ربّ هجمة
يدافع عنها بالعقوق وبالبخلِ

(الديوان، ص ٥٤. والهجمة: قطيع الإبل)

أرى أم حسان، الغداة، تلومني
تخوّفني الأعداء، والنفس أخوف
تقول سليمى: لو أقمت، لسرنا
ولم تدر أني للمقام أطوف
لعلّ الذي خوّفتنا من أمامنا
يصادفه في أهله المتخلّف
إذا قلت قد جاء الغنى، حال دونه
أبو صبية يشكو المفاقر أعجف
له خلة لا يدخل الحق دونها

كريم أصابته حطوب تجرف
فإني لمستاف البلاد بسربة
فمبلغ نفسي عذرها، أو مطوّف
(الديوان، ص ٥١ - ٥٢. المفاقر: جمع فقر. الخلة: الحاجة. تجرف: تفقر وتضعف. مستاف: سالك المسافة، البعد. سربة: جماعة الخيل).
ويروى أن عروة قال هذه الأبيات حين «أجدب ناس من بني عبس في سنة إصابتهم، فأهلكت أموالهم وأصابهم جوع شديد وبؤس، فأتوا عروة بن الورد فجلسوا أمام بيته، فلما بصروا به صرخوا وقالوا: يا أبا الصعاليك، أغثنا. ففرّق لهم، وخرج ليغزو بهم ويصيب معاشاً، فنهته امرأته عن ذلك لما تخوفت عليه من الهلاك، فعصاها وخرج غازياً». (المصدر نفسه، ص ٥١).
ذريني أطوف في البلاد، لعلّني
أخليك، أو أغنيك عن سوء محضري
فإن فاز سهم للمنية لم أكن
جزوعاً، وهل عن ذاك من متأخر؟
وإن فاز سهمي، كفكم عن مقاعد
لكم، خلف إدبار البيوت، ومنظر
لحي الله صعلوكاً إذا جنّ ليله
مصافي المشاش، آلفاً كل مجزر
يعدّ الغنى من نفسه، كل ليلة،
أصاب قراها من صديق ميسّر
ينامُ عشاء ثم يصبح ناعساً
يحت الحصى عن جنبه المتعفر
قليل التماس الزاد إلا لنفسه
إذا هو أمسى كالعريش المجور
يعين نساء الحي - ما يستعنه
ويمسي طليحاً كالبعير المحسّر
ولكن صعلوكاً صفيحة وجهه
كضوء شهاب القابس المتنور
مطلاً على أعدائه يزجرونه
بساحتهم، زجر المنيح المشهّر
إذا بعدوا لا يأمنون اقترابه

تشوف أهل الغائب المتنظَّر

فذلك إنْ يلق المنية يلقها

حميداً، وإن يستغنِ يوماً فاجدر

(الديوان، ص ٣٦ ـ ٣٧. مصافي المشاش: يختار أو يؤثر العظم اللين ومثل هذا الصعلوك يستجدي ويعيش خاملاً. العريش: سقيفة شبه الخيمة. المجور: المنهدم. المحسر: الضعيف. المنيح: قدح سريع الخروج والفوز).

هلّا سألت بني عيلان كلهم

عند السنين، إذا ما هبّت الريحُ

قدحان: قدح عيال الحي إذ

شبعوا وآخر لذوي الجيران ممنوح

(الديوان، ص ٢٥)

قالت تماضُر، إذ رأت مالي خوى

وجفا الأقارب، فالفؤاد قريح

ما لي رأيتك في الندي منكساً

وصباً، كأنك في الندي نطيح

خاطر بنفسك كي تصيب غنيمة

إن القعود مع العيال قبيح

المال فيه مهابة وتجلة

والفقر فيه مذلة وفضوح

(الديوان، ص ٢٤)

ومن يك مثلي ذا عيال ومقتراً

من المال، يطرح نفسه كل مطرح

ليبلغ عذراً أو يصيب رغيبة

ومبلغ نفس عذرها مثل منجح

(الديوان، ص ٥٣)

يقول: الحق مطلبه جميل

وقد طلبوا إليك. فلم يقيتوا

فقلت له ألا أحيى وأنت حر

ستتبع في حياتك أو تموت

وقــد عــلـمــت ســلـيـمــى أن رأيــي
وراي الــبــخــل مخــتــلــف شــتـيــت

(الديوان، ص ٢١)

.. فــللمــوت خــير لــلفـتى مــن حـيـاتــه
فـقـيــراً، ومــن مــولى تـدب عـقــاربــه

(الديوان، ص ١٩).

(١٢٨) انـظر: شعـر الخـوارج، تحقيق إحسـان عبـاس، (دار الثقـافـة، بـيروت ـ دون تاريخ)، ص ٨٤ ـ ٩٠ وص ١٤٥.

(١٢٩) البيان والتبيين: ٣/٢٦٤.

(١٣٠) شعر الخوارج، ص ١٤٢.

(١٣١) يقول مثلاً:

إن تــودع مــن الــبــلاد قــريش
لا يــكــن بــعــدهــا لحــي بــقــاء

انظر ديوانه بتحقيق محمد نجم (دار الثقافة، بيروت)، ص ١٨٢.

(١٣٢) توفي سنة ١٢٦ هـ. انظر: الأغاني (الساسي): ١٥/١٠٩ وما بعدها. وانظر من الدراسات الحديثة: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٢٦٨ ـ ٢٩١. الفـرق الإسلامية في الشعـر الأمـوي، ص ٣٢٣ ومـا بعـدهـا، ص ٥٥٥ ومـا بعدها.

(١٣٣) الطبري: ٧/١٠٠.

(١٣٤) أمالي المرتضى: ١/٥٨.

(١٣٥) تـوفي سنـة ١١٠ هـ. انـظر الأغـاني (الســاسي): ١٣/٥٠. كـان من شعـراء المرجئة، وتثبت له المصادر القديمة قصيدة طويلة تعتـبر نموذجاً لشعره المـذهبي، بخاصة، وللشعر المذهبي آنذاك بعامة. وفيها يقول:

نــرجــي الأمــور، إذا كــانــت مــشــبــهــة
ونــصــدق الــقــول فــيــمــن جــار أو عــنــدا

ومــا قضى الله مــن أمــر فــليس لــه
رد، ومــا يــقض مــن شيء يــكــن رشــدا

كــل الخــوارج مخط في مــقــالــتــه
ولــو تــعــبــد فــيــا قــال واجــتــهــدا

أمــا عــلي وعــثــمان فــإنهما

عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

(١٣٦) رفض أن يشترك في قتال ابن الزبير رغم ان عبد الملك بن مروان أغراه بالمال. وقال:

ولست بقاتل رجلاً يصلّي
على سلطان آخر من قريشِ
له سلطانه وعليَّ إثمي
معاذ الله من سفَهٍ وطيشِ

انظر: طبقات ابن سعد (ليدن ١٣٢٣ هـ.): ٢٥/٦.

(١٣٧) الأغاني (الساسي): ٥٧/٢١. وقد ولد رؤبة سنة ٦٥ هـ. وتوفي في خلافة المنصور. راجع: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص ٣١٢ - ٣٢٤.

(١٣٨) ديوانه، (طبعة ليبسيك)، ص ٤٨. إذ يقول: «يلتمس النحويُّ فيها قصدي»

الفهرس





فكّر المسلمون الأوائل وسلكوا، انطلاقاً من إيمانهم بأن الدّين الإسلامي أساسٌ ومقياسٌ للنظرة إلى الغيب وإلى الحياة الإنسانيّة معاً. وقد ربطوا ربْطاً عضوياً بين الدّين وتنظيم الحياة من جهة، وبينه وبين اللّغة والشعر والفكر، من جهة ثانية. وبما أنّ الوحي نزل في قريش ونطق باللّغة العربيّة، فقد جعلوا من القرشيّة شرْطاً لصحّة الإمامة، وجعلوا من النّموذج الكامل للغة (قبل القرآن)، أي الشعر الجاهلي، نموذجاً ومقياساً لكلّ شعر يأتي بعده. هكذا قرنوا الفكر والسياسة بالدّين. فصحّة الموقف السياسي تقاس بصحّة الدّين، وصحة الشاعر (والمفكّر بعامةٍ)، تقاس، كذلك، بصحّة دينه. ومن هنا تجسدت الثقافة الإسلامية ـ العربيّة، عملياً، في مؤسسة الخلافة، أي في النظام أو الدّولة.

«الأصول» ـ الجزء الأول من كتاب الثابت والمتحول، يعرض لهذا كلّه، من جهة، مسمّياً إياه، اصطلاحاً، بـ «الثابت»، ومن جهة ثانية، للاتجاهات التي حاولت أن تؤوّله، وأن تطرح مفهومات أخرى، وهو ما سمّي، اصطلاحاً كذلك، بـ «المتحول».

ISBN 1 85516 801 4

